حاشیه ملا عبدالرزاق بر [illegible]

٤٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لصانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية القصوى
والعمدة الوثقى في البدو والرجعى وله المماة والمحيى في الآخرة والاولى ومنه المبدأ واليه المنتهى
والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل
العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته
المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقى ومولى النهى وعلى آله وعترته المعصومين ائمة
الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقدح الاوفى والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله
وسلامه الى يوم الطامة الكبرى **اما بعد** فيقول العبد الراجي لباب ربه الملتجي عبد الرزاق
بن علي بن الحسين اللاهيجي وفقه الله لما يرضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات
شبيهة بالحواشي الخضرية المعلقة على شرح الالهيات للتجريد وتتميمات لبيان مقاصده اتها ذهب
كل فهيم وكيد وكشف تحقيقات عن شبهات الوهم كالرجوم عند اولي الابصار وشروح
تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبروق الا طرفة تستدير الانوار كتبتها بالتماس جمع من احبة
الاخوان واعزة الخلان عند قراءة تلك الحواشي علي في اضيق الاوان نفعهم الله تعالى بها وسائر طلاب
اليقين من ابناء الزمان انه العزيز المنان وولي الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان
قوله المقصد الثالث في الموضع الثالث في اثبات الصانع تعالى اقول ان صانع العالم على ان
اللام للعهد او للعوض عن المضاف اليه او لانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه
انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من هذه الحيثية اعني من حيث صانعيته للعالم او مبدئيته له اذ لا سبب
له تعالى ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق
اثباته على البرهان الاني الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول
انما يفيد العلم بالعلة من حيث انه علة لا من حيث الذات او حيثية اخرى لا يقال يرد الاعتراض عليه بان
ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب
ان يوضع الواجب ويحكم عليه بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان يبين ان بعض
الموجود واجب وهذا ليس ببديهي كما لا يخفى والضمير على ذلك التقدير لا يلزم كون الوجود ضروريا

مبحث اثبات الواجب

لو كان

ولو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود
فالمقصود في هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج
والى حمل ان هذا المفهوم كسائر المفهومات امر ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم في الذهن
لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى **قوله** انه لا شك في وجود موجود
اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد وما يتبعه
المنبه لبيان وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود فرد من الافراد او في تحقق افراد الموجود لكن
بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا التردد يشبع
اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى
ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود موجود لا شك
في وجود موجود اذ موجود الموجود ... بديهة وهو انما يحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الخضري على ان هذا
الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قوله فان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو
الموجود في الجملة لا الى ما هو اعم منه ومن موجوده الذي لا شك فيها كما لا يخفى **قوله** فانه اخصر واوثق
واشرف واما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر لان الذي اعتبر فيه حدوث الممكنات توقف
على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه لان الذي اعتبر فيه الامكان مع الاول
فلذلك ايضا بعينه واما طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك
وغير المباشرة للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الاثبات باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن
اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية
ما هو اقرب الى اللمي في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال
باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود بما هو وجود كما عرفت
كذلك فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته تعالى فهو وان
لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا واولان هذا الطريق لم يكن كسائر الطرق اذ هو مستدل
بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب بنفسه وكون طبيعة
الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال
تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى اولان جميع براهين اثبات الواجب

لئنه يجب الحقيقة بايعه ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف اشتراك
من العلة في المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني معلوم قولنا له مؤلف
الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان ساير الطرق شبيه بالان لكونه من الظاهر من المعلول
على العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا
المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب فقط وان كان بعض
افرادها معلولة فتامل ولا لكونه اشرف فقط اذ الوجود هو منبع كل شرافة و موجب كل
ان فهم كما هو المشهور و اعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين
الذين قالوا علة الحاجة في المؤثر انما هو الحدوث و لذلك حالوا لتعدد القدماء و بزعمهم
انه يوجب تعدد الواجب والتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلابد
له من محدث و يجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى
فثبت المط و الذي اعتبر الامكان بشرط الحدوث هو طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا
علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها و تقريرا واما
المذهب الحكماء انهم قالوا ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق اثبات الواجب
متعددة فمنهم من نظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره
المصنف ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم والتقرير ان يقال لا شك في وجود ٥٧ موضوع علماء علم المتحرك
متحرك ولابد له من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لابد له من علة لا محالة فينتهي الانتهاء الى محرك
غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولابد له من غاية هي اشرف
من ذاته ومن مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل وهو
الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة خارجة
في كمالاتها من القوة الى الفعل فلابد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا للدور
والتسلسل وهو الواجب تعالى قوله ويمكن تقرير الدليل لوجوه اخر الفرق بين هذه الوجوه ان
في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية الذي هو الشق الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض
لمقدم الشرطية الاولى لا عينه انما جعل كذلك ليظهر صحة التعقيب تالبها من قوله فله مؤثر
له لكون علة الحاجة في المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت و جعل التالي له الدور

والتسلسل

والتسلسل ويلزم ما هو لازم لهما وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى
وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليه وفي الوجه الثالث ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية كما فعل فيه في
الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على تقريره وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه
وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض مقدما للشرطية الثانية
الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل كما
في الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما لتالي الشرطية وثاني الامرين دليلا على منفك
مع ذلك قوله اذ تحقق الموجود ما يتوقف على هذا التقدير على الايجاد ما يجري عليه الاحاطة انه على
عدم تحقق الموجود يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق
موجود اخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور وهل
هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و اجاب بعض خاتم الحكماء والمجتهدين رحمه الله مقامه بما حاصله ان طبيعة
الايجاد لكونها طبيعة ما عينية تستدعي كون موجد الا ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق
طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار الوجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم
الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استادنا المحقق الحكماء المتألهين بان الدور في الطبيعة
ان توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على
نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد اخر كما في طبيعة الافراد المتوالية وذلك لان مفسدة
الدور هو تقدم الشيء على نفسه او اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة
لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متاخرا ومتقدما معا واما النوع الواحد فلا يستحيل
فيه اصلا كما لا يخفى واقول ذلك لان كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد
اخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في
ضمن فرد اخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد اخر لان ايجاد الطبيعة هو
جعلها واقعة في نفس الاعيان فاذا وقعت مرة في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها
واقعة مرة اخرى وفيما بعد الاخر لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الامر متقدما على وقوعها في نفس الاعيان
لكن يكون ايجادا او تعدية للنفس الواقع في ضمن فرد ان الغير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد اخر
اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان يكون بعض تلك العوارض

المتشخصة معه لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى و لا امتناع في ذلك اصلا و الحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة و متاخرة بحسب الزمان و لا يجوز ان يكون متقدمة و متاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الآن ليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية و وحدة شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة و متاخرة و اعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة النوعية لا الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصيل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها و في ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور و التشكيك في الذاتي ايضا و لا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية و لذلك حكموا بكون العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع ما حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة و على هذا يكون المراد بموجد مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف على الموجد يستلزم الدور و لا يخفى **قوله** و نشهد ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لانه لان ذلك المبدأ موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود متقدمة عليها بالذات و قد عرفت استحالة ذلك و انما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده المحقق الخفري من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام و تحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر و هلم جرا و يمكن الاشتباه ههنا ايضا بين التقدم الزماني الجائز في الطبيعة و بين التقدم و التأخر الذاتيين الممتنعين عليها و قد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل **قوله** و بذلك يثبت وجود واجب الوجود ليس المراد ان بهذه المقدمة فقط يثبت وجود واجب الوجود بل مع انضمام مقدمة اخرى بديهية و هي ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين اذ يقول لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدأ و لو كان له مبدأ يلزم تقدم الشيء

على نفسه

على نفسه لو انحصر الموجود في الممكن فيلزم تقدم الشيء على نفسه و ان تقرير المقدمة الاولى و المقرر ان القائل بالدليل بادنى تامل **قوله** يستشهدون بالحق تعالى على سائر الموجودات لا يستشهدون بالحق بالاشياء و الى هذا اشار بقوله ان يجعلون من غيره شاهدا و دليلا عليه اشارة الى طريقة اهل السلوك و الرياضة من العرفاء الواصلين و المشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس و تصفية الباطن بالرياضات و المجاهدات يتوجهون بسرائرهم الى معدن الجود و منبع الوجود اعني الحق تعالى و هو نور الانوار بطبع الاشراق فيتجلى لهم حقيقة الحق تعالى و يفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفائض عليهم سائر الحقائق بدون شك و ابهام و منازعة شبهة فان قلت فيا ترى هل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق و الوجود المطلق المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى و الموجود المطلق الذي نظر فيه و ان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود و فرق ما بينهما الا انه شرع من ذاته بذاته فهو واجب من وجوه ما في النظر فيه من وجوه اذا ما سوى حقيقته تعالى فكانما استشهد به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن **قوله** و بعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة و العبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود و هذه باعتبار النظر في افراده و لا شبهة في التلازم بين الطبيعة و جميع الافراد و الفرق بين العبارة الآتية و العبارة السابقة ان العبارة السابقة كانت حكما على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدأ و الآتية حكم عليه بامتناع عدمه بالضرورة للاشياء محضا و هما ايضا متلازمان و الفرق بين هذه العبارة و العبارة الآتية ان هذه تصرف في موضوع القضية و تلك في محمولها فلا تغفل **قوله** مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ قال المحقق الخفري هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب تعالى اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بجعل المجموع على الآحاد لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي لا هو موجود على ما قرره كما سبق فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث كونه مجموع مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المذكور و من حيث كونه علة المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه و ايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة **قوله** مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا قال المحقق الخفري ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم و جميع الممكنات

الموجود بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
ثم وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك وان
اراد بمجموع الموجودات من حيث هو موجود طبيعة الموجود بما هو موجود كما مرت الاشارة اليه والدليل
عليه كل قوله من حيث هو موجود دون ان يقول من حيث هو او من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة
واراد طبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي او لا بشرط شيء فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط
شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم ضرورة الوجود عدها فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة
الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لا محالة فلو كان طبيعة الموجود بما هو
موجود ثمة لطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا ايجاد قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها
لا شيئا محضا كالافراد ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
بالمرة وذلك بمعنى استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم بالبداهة كما هو المشهود ومجموع الممكنات
لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما سيمهده من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان
الانعدام عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة وكذا على الموجود الواحد
فعلى الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد وعلى الثاني يلغوا ذكر المجموع قلت قياس
مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان الانعدام واما جواز صيرورتها
معدومة بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شيء خارج عن المجموع ليصير المجموع اياه
في انعدامه بكون العدم بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما هو بمطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام
في ان مجموع الموجودات هل منحصرة في مجموع الممكنات ام لا فتدبر قوله وبين ان جميع الممكنات
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم داخل في حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة
غير المقدمة التي قلنا ان في اثبات الواجب على احد الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل
من اعتبارها وبين ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد
منها وقد اخذوا بعد اعتبارها ايضا وما في تلك المقدمة نظر ليس هنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة
انه اذا لزم من وجود اثنين لشيء وجود ثالث هو موصوف بالاثنينية والمجموع المعروض
وصف الاثنينية والمجموع المعروض وصف الثلاثة لزم من وجود لزم وجود رابع وهو معروض وصف الثلاثة وهكذا فيلزم من وجود الاثنين
وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه بان الرابع الذي هو معروض وصف الثلاثة اعتباري
محض لا تحقق له في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد

من الاثنين

من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد
من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكرر الا يمكن ان يكون موجودا
في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتبار وقد ادعوا الضرورة فيه هذا واليعلم ان البراهين
المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبتني على كون التوقف مبنيا بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها
على المقدمة التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتامل في تلك البراهين قوله في امكان طريان
الانعدام عليها قال المحقق القزويني ان اراد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يكفي نفي لجواز ان
يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجودة
وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والسند ظاهر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر
اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجود ولا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق
له موجد ولا الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى الممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل
اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر لو كان وجوده واجبا فيها و
لو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب محال اذ وجوب المعلول وان كان واجبا مع وجوب
العلة لكن وجوب العلة ليس بواجب لتمكين رفعهما جميعا فحينئذ العدم لا يصير ممتنعا
على المعلول وهو عدم مع عدم علته فما لم يصر هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر وجوده
واجبا في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات هذه فطريان هذا النحو من العدم اعني
عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية او غير متناهية وان
كان عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح ولا فرق في
بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له وبين ان يذهب الى غير النهاية اذ موجب
ذلك انما هو عدم الواجب الذي يستلزم جواز العدم على الممكن لا تحصيل الاثبات قوله
لا نهاية ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة اي جميع الممكنات من حيث هي مجموع لهذا
الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا
على حدة فيحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل قوله ولا نهاية ما قيل من ان اجزاء الممكنات
الصرفة اي بعض الاجزاء او كلها فان معتاج عليتها اظهر اللزوم كون الشيء علة لنفسه اذ مجموع
الممكنات على تقدير كونه موجودا على حدة يتوقف على جميع الاجزاء قوله او ملاحظة المقدمة المذكورة هذا

الفاعلة

يشعر بالخلط بين المذهبين والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هو العلة التامة وظاهر ان العلة
للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن
تامة **قوله** لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات اقول اي لوجوب
مجموع الممكنات من حيث هو مجموع او لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير
تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن
بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن جميع وجوده او لا يمكن
فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن يلزم كون الاولوية
وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجد الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا
لوجود شيء اذ مفيد الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون
ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا **قوله** اذ لا شيء من الممكنات
مستقلا بنفسه في الوجود ولا في الايجاد اقول الظاهر ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد
الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود في الكل
الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا ما لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفاد من
الغير والاغيار وان كانت غير متناهية لما لم يكن لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم
ممكن واحد فمن اين يحصل الوجود **قوله** والاثبات بهذا المنهج المطلب منهج الفرد وهو ان بعض
مجرد الامكان اقول ان ما مر من الادلة انما قيمت باعتبار النظر في الوجود بالفعل ويمكن اقامة
الدليل باعتبار مجرد امكان وقوع الوجود دون فعليته وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن
ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع موجود ما
على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما وامكان وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة نوعية
يتوقف على امكان وقوع وجود ما فيلزم الدور او نقول وقوع طبيعة الموجد لا هو موجد يجب
ان يكون بلا مبدء والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع طبيعة الممكن لا هو ممكن لا بد له من مبدء
ولو انحصر الموجود الممكن الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول مجموع الافراد
الممكنة الوقوع لا بد له من علة موجبة لا يمكن ان يكون نفسه ولا جزؤه بل يكون خارجا
منه فعلى تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي

وقس

في ابطال الاولوية واثبات ان الممكن ما لم يجب لم يوجد

٧ نخ موجودا

البرهان المسمى بالاسد الاخصر

الوجوبي صح

بحث القدرة

في تحقيق معنى الايجاب

وقس على هذا سائر الطرق **قوله** المقصد الثاني في انه تعالى مختار وحدوث العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول الايجاب هو
وجوب الفعل عنه تعالى لذاته دائما او في وقت والاول هو مذهب الحكماء وهو المتفق عليه بينهم والثاني
هو مذهب المعتزلة وبعض المتكلمين فههنا نزاعان احدهما بين الاشعرية وبين المعتزلة وسائر
المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى فعل ام لا والثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب
غيرهم وثانيهما بين المعتزلة وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى دائما او في
وقت فالاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل
والترك عنه بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الارادة ومعها يرتفع النزاع بين الحكماء والمعتزلة
ويبقى بينهما وبين الاشعرية وتفسيرهم القدرة والاختيار بالصحة المذكورة يشعر بكون الايجاب
المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان
الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تعالى اذا اوجب اصلا سواء في
ذلك القائل بوجوب الفعل عنه دائما او غير دائم هذا ثم اقول لفظ الايجاب يمكن كونه مصدرا
لبناء الفاعل وهو كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل
يجب عنه الفعل لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل يطلق على فاعل يجب فعله
بقدرته واختياره والحكماء قالوا بوجوب الفعل عنه تعالى بقدرته واختياره وارادته غير منفكة
وغير زائدة عن ذاته تعالى وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة والاختيار امثال
ذلك كونها لا زائدة على الذات ومنفكة عنها ايضا ولو كان تمييز انفكاك متعلقها
دفعا عن الذات كالاثر ولا منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى
على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم في ذلك
زعما منهم ان فاعليته تعالى عند الحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا واما الحكماء الفخام فالظاهر انهم لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب بفتح الجيم
ولو اطلقوا الموجب بفتح الجيم ايضا فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل حكموا عليه بوجوب الفعل
عنه لا لكونه مضطرا بل الموجب بكسرها بمعنى انه يجب فعله تعالى عنه بقدرته واختياره فهو موجب
اي مفيض لوجوب المعلول وقاهر لجميع الكائنات عدمها حتى تصير موجودا […] لفظ الموجب
والموجب مع ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع ومنشأ لذلك التشنيع والله

وغيره لسهو الفاعل ذكر مصدر المبني للمفعول اعني كون الفاعل موجبا بصيغة صح

المعنى كر

فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في ذلك **قوله** الثالث ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب في العالم
بالقدرة والاختيار اعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلا بد هناك من مبادي اربعة العلم
والمشية والارادة والقدرة وهذه صفات قايمة بذواتنا زايدة عليها وقد ينفك بعضها عن
بعض ويستحيل صدور الافعال الاختيارية عمن يفقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو
ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي
ولو فرض ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان
صدوره عنه دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل
قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته لما كانت عين ذاته تعالى فمبادي الافعال
الاختيارية من العلم والمشية والارادة والقدرة يكون حاصلة له تعالى دائما فلو دام عنه تعالى صدور
الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته
تعالى فالقول بكونه [illegible] غيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايضا قايلون
بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد بل الايجاب الذي قال به الحكماء
وهو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير ولا صحة الصدور والترك فان اريد بالنظر الى ذاته
تعالى فقط من حيث انضمام تلك المبادي فالقول به ايضا غير مختص بالمليين وان اريد
مع انضمام تلك المبادي فالقول بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والمطيفون قايلون
بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير و
بين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا فقط لا غير **قوله** اي بمعنى ان ليس شي
منهما لازما لذاته تعالى بمعنى ان صحة الفعل والترك التي في الاختيار به ينبغي ان يراد
به الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك الفعل عنه تعالى ليصير القول بالاختيار بهذا
المعنى مختصا بالمليين والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص
القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قايلون بها وقوله خلافا للفلاسفة في
تعريف القدرة عبارتين لتعليل لحمل الصحة على الامكان الوقوعي بمعنى احدى عبارتي
الحكماء في تفسير القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى مساوق للاولى
فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الانفكاك بل كان هو الامكان
بالنظر

اشارة الى ان كل فعل اختياري موقوف
بمبادي اربع وهي العلم والمشية
والارادة والقدرة

لا غير اي بين المعتزلة والاشعرية
في مطلق الوجوب صح

بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا حكم بان
النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه والا فحق المعتزلة بلزوم
لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاب الفعل مع ضم الارادة ايضا كما عرفت **قوله** فالمناسب
في هذا الكتاب تخطية للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي هي مشترك بين
عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى ولنسبه الى الحكماء
مع انهم ليسوا قايلين بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطية مع قطع النظر عن حمل الصحة
بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك
فالايجاب المقابل لهذه الصحة بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطية ح هذا ينبغي ان
يعلم هذه الحاشية وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس
الامكان بحذف دون الا على ما في اكثر النسخ واما على تقدير وجود الا بعد ليس على
ما في بعض النسخ يكون ههنا اشارة الى مقام تفسير القدرة وقوله فان للفلاسفة
ح لتعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القايلين بايجاب
العقل [illegible] المستلزم [illegible] المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان
الذاتي فحينئذ ان لا يكون في عبارة الشرح المليين بذلك المعنى ولذا فسر
المحشي بقوله بمعنى ان ليس شي منهما لازما لذاته اي لتخصيص هذه العبارة بالمليين
[illegible] ح فلا تخطئة له فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمليين
وان كانت عند كل منهما بمعنى اخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك
لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابلة الاختيار بدون
التفسير وتعيين المعنى المراد فانه يوهم بذلك ان الصحة بمعنى الامكان
الذاتي [illegible] هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة
مع ان الفلاسفة ليسوا قايلين بالايجاب بهذا المعنى **قوله** فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور اي بعد اذا عرفت ان الايجاب بمعنى
وجوب الفعل عنه تعالى مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المتكلمين [illegible] ومن
يحذو حذوه وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تعالى شانه بدون ضم العلم والارادة

عنده متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المبحث بل ينبغي ان يفسر متعلق علمه
وارادته ثم في الازل بايجاد العالم فيه ح يتحقق النزاع بين المص والحكيم لكنه
ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوثه انتفى قدمه الذي هو معنى
الايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا
الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل قوله
اذ على تقدير هذه الاجزاء او يعني لما كان المص قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن
ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن
اجراء هذا الدليل ولا اعتراض عليه وما قول المحقق الخفري ان المعارضة مندفعة على المص
اذ له ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا
المنع للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا لهم وجه
صحيح ولا على تقدير كونه موجبا والا شرط حادثا فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح
لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت
ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل
بحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسنة المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق
في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المتنازع كما لا يخفى
والصحيح لوجه ما قدمه لكان اجراء هذا الدليل من قبل المص الزاما على الحكماء وهو ليس
بصحيح لابتنائه على امتناع انتهاء النقوض وهو ليس بمسلم عندهم قوله فكيف يصح استعماله
اقول فيه بحث لانه ان اراد به انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فلو سلم لكنه
لا يلزم استعماله من قبل الاشعري البتة برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح وان اراد انه لا يصح
استعمال الاشعري له الزاميا ولا يصح استعمال المعتزلة والمص له الزاميا فليس كذلك
لان هذا الدليل لابتنائه على ما سلمه الخصم لشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاما
على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكره الشارح لا يصح
اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا لابتنائه على التوقف
على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح

بلا مرجح

والاعنده

وللاشعري ان يقرر ذلك للاشعري ... فيمكن ان يكون هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه على امتناع الترجيح

47

ولا عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل او الارادة او ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على
ما سلمه الخصم من قدم النفس وهو غير مسلم عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير آخر
على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق
واللازم تقدم الشرط على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على
شرط هو ايضا فعله بحكم من حيث انه داخل في الفعل المطلق متاخر ومن حيث
انه شرط محدث لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه على نفسه قوله بخلاف الاشعري
ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وهو انه ان كان تاثيره تعالى
في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم والتسلسل في الحوادث وكل منهما
محال ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلا لا برهانيا ولا الزاميا
اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا
والفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل
في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله اي قدم الفعل المطلق قال المحقق
الخفري لا وجه لهذا التخصيص بل الكلام لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض
وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل
الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله
لجريان الدليل بلا شبهة وهذا شنيع وافحش كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير
الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل الغير
الدعوى هو بديهية كما زعم المحشي فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم الكلام الا ان هذا التخصيص
لا يجعل البرهان على تقرير الشارح تاما بل يجعل المدعى بحيث يستفاد عن البرهان فافهم وايضا الايجاب
بهذا المعنى عن الذي بين الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل
بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة
كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري فهي مستندة عندهم اليه تعالى بشروط
ومقدمات مختصة لوجود كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم
الا قدم الفعل المطلق وما ذكره من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم

بل يتبين ان قدم العالم بل الفعل المطلق

لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد وهذا ايضا يلزم ذلك
قوله ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوع ذلك التوقف
مبتدا وخبره قوله يستلزم لتقدم الشيء على نفسه وقوله وامكان استلزام المحال
مجرور معطوف على محالية في قوله لمحالية وقد يوجد العاطف في بعض النسخ عند قوله
لمحالية هذا الحدوث عطف على معنى قوله كما مرت الاشارة اليه ويكون سندا آخر
للمنع وحينئذ يكون قوله كما مر الاشارة اشارة الى ما ذكره بقوله ان حدوث
الفعل لا يتوقف على شرط عند المص وبعض المتكلمين فكانه قال كون التوقف
على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق ممنوع لما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم المحال اي انا حكمنا
بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف او الترجيح بلا مرجح فاذا كان
هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا آخر ولا على تقدير عدم العاطف كما في
اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله قبل هذه الحاشية اي قدم الفعل المطلق
يعني قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لمحالية سند
للمنع كما ذكره فعلى وجه العاطف يكون المنع مستندا بسندين وعلى عدمه يستند واحد
ولا يكون ذلك التوقف مستلزما لتوقف الشيء على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل
المطلق في القول الثاني ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد
لان الفعل المطلق ههنا منفي والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة
يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا يلزم ان
يكون فعله قديما واللازم وان لم يكن فعله قديما يكون كل فعل حادثا واذا
كان كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث هذا المجموع على شرط
حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ومن
لكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكره
في تقرير الدليل هذا حل الحاشية وقال المحقق الفخري في محصول كلام بعض
الاعلام لو بدل في هذه التلخيص ان حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور

المذكور محال بلا شبهة وكون الحدوث مستلزما لحدوث هو التوقف على الشرط فيلزم منه مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه فالتوقف على الشرط محال اقول لعل المحقق حمل قول المحشي لمحالية خبر ذلك التوقف
على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله وامكان مبتدا او خبره مستلزم وحاصله
الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على شرط الحادث انما يصح
كلية اذا كان كل حادث في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملته اي
حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق فلا نسلم انه لا يصح توقفه على
شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو
الفعل المطلق الذي هو محال على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف
على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية دفع دخل مقدر بان يقال حدوث
الفعل المطلق وان كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه يجب توقفه على الشرط لجواز استلزام
المحال المحال فقد يلزم توقف تقدم الشيء على نفسه لا التسلسل على ما هو مدعى الشارح ثم قال ولا
ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا للتوقف على امر حادث وهذا
مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط
مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال المحال ههنا هو كون فرد من الحادث
متقدما على الآخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه فلا تغفل
قوله لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل
عنه تعالى مع نفي العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفيه
الى هذا الاستدلال فحكم ان الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل
المستجمع لشرائط التاثير موجب تام وبدونه موجب غير تام وحدوث الفعل اذا كان
غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد تاما فيه فقيد به وحينئذ فلو فرض حدوثه
انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث
فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس محالا وحينئذ يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام
واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته بايجاد العالم في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام
كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي ان كان ايرادا على الشارح كما هو الظاهر فهو غير وارد عليه بناء على

ما بني كلامه عليه وان كان تحقيقا للمقام فلا وجه وان لم اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني
لا حاجة الى هذا الاستدلال اهـ ف الاستدلال على هذا التقدير مستدرك وصلاح بتقييد
الموجب الواقع فيه بالتام وايضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور امر بالمعنى الثاني
بلا شبهة بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اهـ قوله قلنا لا نوهم فيه لان للاشبه
الموجب التام مشترك له قال المحقق الشريف فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام
ما يكون ذاته كافيا في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك
اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل ليصدق ان ذاته كافية من غير
حاجة الى اعتبار امر زائد فيلزم الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما
معتبر عند الحكماء والاخر عند المتكلم ان الموجب المعتبر عند الحكماء وهو بالمعنى الثاني فان
المعنى الاول عند المتكلم والحكيم واحد وليس في هذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما
معتبرا عند المتكلم والحكيم والمراد ليس هذا والاخر معتبرا عند الحكماء فح ليس الموجب التام
مشتركا بين هذين الموجبين اي الموجب بالمعنى الاول المعتبر عند المتكلم وبالمعنى الثاني المعتبر عند
الحكماء فقط فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل
وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا اهـ قال المحقق الشريف هذا لا يدفع كون
التقييد المذكور للتوضيح بل هو منع الاستلزام اللازم وجوابه ان قوله فيلزم قدمه
يبني على ما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا اهـ تنبيه كاتب راقمه هذا الفصل سابقا يعني له
لزوم قدم العالم للايجاب بل لا حاجة الى الشبهة انتهى اقول ليس غرض المحشي الا بيان
هذا الشبهة وانه لا يصلح للتنبيه فتدبر قوله واليقين ذلك التخلف اي بعض ما كان الموقوف
حدوث الاثر مطلقا على تقدير الايجاب في الازل في التخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا
اذ الشروط وان كانت غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم
التخلف اللازم وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان
بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على مطلقا
الشروط المتعاقبة وان كان يلزم الخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل والبحث قد عرفت
ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على تقدير الايجاب مطلقا لا بعض

قوله

69

قوله انه سبق عليه او مجتمع معه اقول اراد بالاول الموجود والثاني الشروط والطريق شرط
على المعد تجوز وقول المحقق الشريف في تفسير قوله سبق عليه اي في الحدوث بان يحدث
شرط عقيب شرط سواء ابقى الاول اولا كما في المعد ومع الثاني في الحدوث لا يكون في اطلاق
الشرط تجوز وبه صرح بالاطلاق معنى الاجتماع بدل هنا على ان السبق قد يكون في الشروط ايضا
مقدم وذلك لانا اذا الحادث يحتاج الى شرط حادث معه او الى حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج
الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف واي تخلف ان الحادث اذا
احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك الامر معدا له متقدما عليه حدوثه وكان
ان يكون شرطا باقيا معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط
ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان ينعدم
عند حدوث المعلول فيكون بانعدامه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا له فلو كان
قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن قوله لا يخفى عليك ان هذا التقدير يلزم ايضا قال
المحقق الشريف هذا اذا كان الاجتماع في الازل والا اجتماع احتمال اخر ينبهك عليه قوله
قوله ينبهك عليه اشارة الى ما نقلنا عنه قبيل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع في
في الازل وهو غلط اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع في الازل
بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضا لكن لا لتخلف المعلول فقط بل لتخلف
مجموع المعلول ومجموع الشروط الحادثة مجتمعة معه فتامل قوله العمدة في اثبات حدوث
العالم اجماع المليين اه يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل
العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع
والحديث اللذين هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اي كون بعض ما سوى الله
تعالى قديما وواسطة في الايجاد بين الله وبين سائر ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل
العقلي وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل لا
يلتفت الى تجويز العاطل العاقل وقد يقال اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم
الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى والدليل اذ لا
لا قدرة على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب واجيب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة

بمعنى وقوع الفعل والترك بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء ايضا يجوز
ان لا يكون مشتملا على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان بمجرد خلقه
المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بتحصيل العلم لكل ما اخبر به حتى يوجب الوجوب وفي هذا تأمل

قوله والتمام الدليل العقلي فانما هو اقول لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا ابدا
الثابت ان الجسم لا يوجد جسما ولا مجرد الجسم لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد
شيئا باعتبار ذاته لانه لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض من علته ايضا
وما نقل عن بعضهم لا يدل على ذلك كيف والحكماء كلهم قائلون بالوسائط مع انهم مصرحون
بان لا مؤثر في الوجود الا الله بمعنى كلامهم ان الاثار بالحقيقة ليس الا من الله تعالى و
ما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير من جهة المستندة اليه تعالى لا من جهة ذات
ذلك الغير ولو تأمل ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة وهو الذات
فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيق
فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة التي هي من المبدأ لا من الجهة التي له من ذاته فان
ما من ذاته ليس الا العدم والقوة فلم يصدر عنه من هذه الجهة شيء يلزم كون العدم
والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية واين هذا مما قصده المحشي مع ان هذا الدليل لا يحقق
بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بعضهم والاعراض المقارنة
ايضا كما لا يخفى والضم مدلول كلام التوصيف ان فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون
مفيدا للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد والضم يرد عليه ما اورده المحقق
الفخري من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع
سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة
وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من
مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستشهدا بانه ليس للعدم الذي
العقل ذات الممكن اليه دخل في الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون
له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحض شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل انتهى وقد دقق واجاب عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق
الفخري بحث الشق الاول عن كلام
المحشي لكن يبقى على الاخير تم

بان

بان قولنا معنى ما بالقوة على التنكير ومعنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان
يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ماله بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات
لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات
والصفة كلاهما داخلتين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات
اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني
واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن
ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض عن علته وما اشرنا
اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن مستقلا في التاثير ولا ينفي كونه واسطة فتامل ثم قوله
لكن ان اتى معنى قول المتكلم والواسطة غير معقولة هو ان استناد صدور العالم الحادث الى الواسطة
القديمة التي هي بارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم يكن الارادة
مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الموجب الموجب بالفرض يستحيل صدور الحوادث
عنها لا تمه والتفويض والاستقلال بالتاثير من الممكن محل غير معقول وظني ان هذا
بعيد جدا التوجيه وجيه ويمكن ان يكون هذا هو المراد المحشي فتامل ومنه يوجه قول المتكلم
بتوجيهات منها انه رد لما قدح ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد
بالايجاب هو ما نعلمه من الطبائع وهو منفي عنه تعالى لا تمه والمراد بالاختيار هو ما نعلمه من
الحيوان مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى لكون اختيار الحيوان ممكنا واختياره يجب ان
يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي نفهمه وبين المختار الذي نفهمه فاشار المصنف
الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان
اختياره واجبا او ممكنا الا ترى ان سائر صفاته تعالى كيف كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة
فكذلك الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى
الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار
فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره
عنه وهو المختار او لا وهو الموجب فلا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه
اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانها

لا يكون مستندا الى غير الذات مع ان الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا
في البعض وهو صفة القدرة وقادرا في البعض وهو غيرها من الصفات والافعال فيلزم
الواسطة والتزمها وهي غير معقولة لما سبق من ان صفاته تعالى علتها ذاته قوله فان قيل اذا
كان الارادة والعلم الخ اقول فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بما اذا كان العلم والارادة
غير زائدين بل يأتي على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك
الذات عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات
قلت القايل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب مطلقا
بل للمريد عنده ان يختار اي طرفي مقدوره اراد في اي وقت شاء فعنده وان كانت
الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة فتامل قوله انه
هذا ما يأتي ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول لكن ان يأتي وجه فلا يستتبع
لهم على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر
الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة
لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الفعل قديما او حادثا و
الحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب
دائما او لا ولأن القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين
وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب
مطلقا سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل
في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل
والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك
الذي يفرض في ثاني الفعل هو المقابل للفعل لا الترك الذي يفرض قبله لعدم
اتحاد الزمان في الفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله با
الاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالقول بالاختيار
بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم
قوله بالوجوب انتهى فعنده الفاعل مختار ولو كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع

في الايجاب

في الايجاب والاختيار الى طائل سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي
ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا فان قلت وجوب الفعل
في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر
عن الارادة كما ذكره المصنف قلت نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا و
الاشعري يقول بامكان تركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتامل قوله
لقايل ان يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكره آنفا بقوله فان قيل اذا كان
الارادة والعلم بالاصح غير زائدين الخ فتامل قوله فكيف حكم بانفكاك
ارادة الواجب نعم قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الصفة
الارادة غير زائدة بل منشأه هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة
او لا مع فرض وجوب الاثر الا ان القائل بزيادتها لما لم يكن قائلا — اللادلة؟
بوجوب الاثر لم يرد عليه ذلك وما اجاب عن السؤال المذكور وسيذكره في
آخر هذه الحاشية ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل قوله فالاليق ان يشار — عالكر
مع هذا انه كان ينبغي للشارح ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره
لا يدفعه اصلا فيجب طرحه خلف قاف فتامل قوله قلت تخلف المعلول
عن علته التامة بحيث لا يتخلل زمان آه اي بحيث يكون زمان العلة متصلا
بزمان المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث
الزماني بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث فقط بل
لا بد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له و
المعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فالعلة اي الواجب مع الشروط — التامة؟
للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث
لكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة
يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج
الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب
كونها مع المعلول بحسب الزمان قلت هذا خاصة شان العلة المعيدة

لا بمعنى الوجود والبقاء لا شك ان علة الحدوث والموجد المذكور انما هو موجد للابتداء الا فادة
للاصل الافادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة للابتداء افادة الوجود
يجب تقدمها على المعلول فهي تتقدم عليه اولا ثم ان وجد المعلول من حيث هو
محدث ويبقى معه في الزمان من حيث هي مبقية فان قلت العلة الموجدة ما لوجوده
مدخل في وجود المعلول وعدمه مقارن لوجوده لا يبقى عليه قلت هي ما لوجوده وعدمه
كليهما مدخلية في وجود المعلول فالعلة مع وجود المعلول تبقى على المعلول
ومع عدم مقارنته له فافهم **قوله** فان التمكن على الفعل وتركه
انما يكون بالنظر الى ذات القادر الخ رد لهذا السند المحقق الفخري
لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء وسنده بان التمكن عن الفعل
والترك ليس في حال واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار
ان التمكن من الفعل الثاني في الحال والترك وجب حال
العدم كذلك يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان التمكن
الفعل وجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدما
على حال الوجود فلا ينافي الوجوب في الحال اقول قد عرفت ان القدرة
التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل
له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة
بالمعنى المتنازع والدليل على ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرنا
انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور
الفعل من الفاعل بحيث لا يتمكن من ترك نفسه عنه نقص
في حقه تعالى فيجب تنزيهه تعالى عنه فالقدرة التي يلايم غرضهم
هي التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن
الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري واما القدرة
بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت اخر
فلا يلايم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من ان ترك نفسه

عن الترك

عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه المعذرة
اشد من معذرة الايجاب المنفي اذ هي عدم تمكن الفاعل من
ان يكف نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه عن كلا طرفيه فتدبر
قوله وايضا نعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي
الترديد لا يخفى ان جواب المصنف رحمه الله جواب على كل من شقي
الترديد الا انه ذكر الجواب على احد شقيه وترك الاخر قياسا عليه
فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود او قدرة على العدم فان كانت
قدرة على الوجود نختار انها محققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن
من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم نختار انها
متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال
واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا
في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق
حال يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه لتصور
تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر **قوله** فيعود السؤال
على التقديرين رد المحقق الفخري عود السؤال على التقديرين ثم
اذ لنا ان نختار وجود الفعل الثاني الحال فالتمكن من العدم
في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة اقول
قد عرفت ما فيه في تحقيق الجواب ما ذكره المحشي سابقا وما اورده
المحقق الفخري هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء ليس
بمفيد اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب
المذكور **قوله** قد ذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل
الفعل الخ يمكن ان يقال بناء مذهب الاشعرية على
ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى ولا تاثير لغيره فيها
والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعالى يخلق مع

الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه مختارا وفي الثاني
لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء المذهب مذهب المعتزلة على
ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة بحسب ارادتهم بان
جعلهم الله تعالى مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم
عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشعرية ان القدرة
مع الفعل اي معية بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة
انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا
لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل ام معه
لفظيا على ما زعمه المحشي قوله فان فانه ان اريد بالقدرة التي القدرة ح
هي مبدا التاثير الخ الترديدات اقول جميع هذه الشقوق انما يصح
على مذهب المعتزلة القائلين بكون القدرة غيره تعالى مؤثرة
في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون
بتاثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يكون
قدرتهم مبدا التاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع
بينهم كما عرفت قوله الثاني ان عموم علة القدرة
الخ اي المقدورية للقادرية فان الامكان علة الاولى
لا الثانية فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم
المقدورية اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اي القادرية
ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم
القادرية بلا شبهة

قوله

٧٤

قوله الثاني ان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات قال المحشي الشريف وهذا الاصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول
الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه الا واحد كما في المواقف وقد عرفت
ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها الثاني
المنجمون ومنهم الدليل نسبة القائلون بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث الواقعة في
الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الطبائع في المواليد والتغير الطبائع ح
بان هذا من مفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في مبحث الجواهر
المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام وتابعوه
حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان
الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين وذلك ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذا
على الترك المذكور يقتضي صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر
الخامس البلخي وتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية
حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل دلائلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح
المواقف وغيره واثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحشي اقول
الحق ان احد من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات منه على التحقيق بل ارادوا
بجميعهم تنزيه الله تعالى وتقديسه فمنعوا صدورها بحيلة العقل بزعمهم عنه تعالى كصدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية وصدور القبيح منه تعالى عند
النظام وقس على هذا المنع ان صدور ترك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته
التامة لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته وارادته ومشيته تمنع ان يصدر عنه تعالى
شيء منها ولذا قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها فليس كما يجب
اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب
انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المتكلمين والايجاب بالارادة
لو كان ينفي القدرة للزم مثل ذلك على المتكلمين وسائر المعتزلة ايضا والفرق بتقدم
الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر قوله لا خفاء في ان امكان
الصدور عن الغير بالارادة علة المقدورية لا خفاء ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور

قوله كل ما هو

عن الغير بالارادة على المقدورية للفعل الى معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والمراد بالعلة تمت فينبغي ان يكون على الحكم كما في عكسه ان انسانية انما هي كونه حيوانا ناطقا فتدبر له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الغير بالارادة تقرير هذا الدليل على محاذاة ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلق ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاغيار الى الواجب ثبت قدرته ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ملخصا ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكره منفصل النتيجة وانما جعلنا كلا منهما على قياس المساوات قوله بالارادة اذ لو لم تعتبر في الاوسط يلزم اما العقدة او عدم تكرار الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كما لا مرتب الصادر عن الفرد مثلا متعلقا لقدرته تعالى فمن قال المحقق الفخري لا يحال يمنع هذه الكلية مستندا بالقول المنجم او القول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فلا يرد قول المنجم وقول كل من يقول بتاثير الغير الواجب تعالى اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما الفيض والشر فمقدوران له لصدورهما بالذات كما يجيء قوله في صورة الايجاب بالمنع المذكور سابقا بعنى قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثرا للقادر بل اثرا مطلقا فانشيء لفظ التاثير والايجاد والفعل امثال ذلك بسبق العدم بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما عرفت اذ ان التي لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر كان موجبا او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر قوله لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له لا قال المحقق الفخري جوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا له بلا واسطة مستندا بما ذكرنا ان اريد ان مقدور المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فتم الا نمنعه

شمول

٧٤

شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة او بلا لكن الثاني هو المدعى شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة اقول يجب ان المدعى شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات مطلق سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان من قال بان بعض الافعال يعلم بقيك بانها مستقلة في الايجاد بين الوسائط انها ادوات والات واسباب ووسائل في بعض الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس ح لاحد ان يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له لصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل بفعله تعالى فاذا فعل الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له تعالى لم يخرج ذلك عن كون الفعل مقدورا له تعالى وقد لا يمنعن كون حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور تلك الحركات عن الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك قريب يباشر تحريك ومن فيه تلك الحركة والاعضاء والجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك بمعنى ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق لها اسباب وادوات يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط من ضرورة تنزيه الله تعالى والحكماء القائلون بالوسائط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود الا نقيضه الا امكان ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة كما ينبغي ان يفهم فافهم ان هذا النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالربط العقلي والتسبيب الالهي اصلا لا لغيره قوله المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد قال المحقق الفخري محصل السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للعبد مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى ان المعتزلة لم ينفوا ذلك قطعا الا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ التي وقعت الينا بعين كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي متحققة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد

شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة هو المدعى ثم ثبت ما ذكر شمول قدرته لجميع الممكنات المادية المادة قديمة
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صدورها عنه كما لا مجرد هو او في تحقيق النسخ
وفي هكذا بهذا لا يوجب كون صدور ممكن من غير الواجب لهذا اعترض المحقق الفخري عليه بانه
اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن وان اختص لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
وهذا معتقد لنا لانه يكون صدور ممكن عن غير الواجب قوله لانهم اعظمهم الثنوية في الملل والنحل
هم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان بخلاف
المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم
والازلية واختلفوا في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والارواح ومن ذلك
المانوية اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي قد ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام
بن هرمز بن شابور ~~ابن اردشير وقتله بهرام بن~~ وذلك بعد عيسى عليه السلام اخذ دينا بين المجوسية و
النصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى ومنهم محمد بن هارون المعروف بابي
عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم الماني زعم
ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة وانهما ازليان
لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود شيء لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قديمين حساسين
دراكين سميعين بصيرين وقيل الفرقة الرابعة اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا
وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا ان الله تعالى خير
محض فلا يمكن ان يوجد شرا قوله اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل ما هو وجود محض لا عدم
فيه بوجه فلا شرية فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا هو خير محض الخير المحض لا يكون الا خيرا محضا
لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل منه العدم فلو حصل
من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما هو خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع
الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين واما الاضافيان
فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار للثوب مثلا ومرض القاطع للعضو المؤذي
وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شر اضافي بالنسبة الى ما هو شر له في الشرور الذاتية اعني
الاعدام ان يحصل من الوجود او من الموجود علتها عدم الوجود

قال السيد

قال السيد بل مبدأ مؤثرا موجبا الشرور العرضية وان استدعت موجبة لكنها من حيث الاستدعاء انما
هو من حيث كونها موجبة لا من حيث كونها شرورا فهي من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة عن
المبدأ الذي هو محض الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون الشر واقعا خيرا او شرا والاول
الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو انما يلزم بالعرض ولا استحالة فيه قوله الا انه
خمسة احتمالات لا شبهة في ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض وكذا القسم
الثاني اذ هو واجب وهو عين الوجود وهو خير محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه
الشر هو العدم ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة فتعين بموجودين والقسم
الرابع موجود اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فلا يمتنع وقوعه عن الحكيم هذا ما هو المشهور ولا كلام في التحقيق الذي ذكره ان الشر
واقع في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات قوله ان الله تعالى الاشياء
خيرتها غالبة اقول هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله تعالى محض الوجود والمحض الخير فيمتنع
ان الخير والشر سواء كان قليلا او كثيرا لان الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف
يمكن عن محض العدم عما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه وقوله ان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المستلزم للشر وان كان قليلا
لا يمتنع صدوره عمن هو محض الخير ومحض الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو
خير لما عرفت فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه قوله وقد نقل عن ارسطو اقول نقل ان
نقل عن ارسطو ليس كما ذكره بل ما حققناه قوله وكانهم ارادوا قال الشيخ الاشراقي
في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم وان
كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتنى قاعدة
الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاد شير وبوزر
جمهر ومن قبلهم وقال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز يبتني قاعدة اهل الاشراق
وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة لانه رمز على
الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة قائمة مقام
الوجود الممكن لان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا

لا يتولى قولي في نفسه ... اي نفيس غمرات العلوم الحقيقية والبهؤا قال النبي عليه السلام
لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس ثم قال ... وشرحا وهي ان قاعدة
الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدأان
اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدأين مؤثرين في الخير والشر
كالقدرية حكمهم حكمهم وكأنه ناظر الى هذا المعنى اشار بقوله عم القدرية مجوس هذه الامة اي دعاة
او ليست ايضا قاعدة الحاكم البابلي الذي كان نصرانيا الذين هم مجوس الطين في الكتب
الثنوية القائلين بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه
وهو الظلمة والاظلام ... الحق ولعدنية في الثنوية الباطلة وما يفضي الى الشرك بل هو
او ليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك ... كقول بعض المشركين من المليين وغيرهم
اشهر القول ويمكن تاويل قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين
احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ايضا كيف لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل
الخير هو الواجب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة
الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان
وانه لا يلزم الشرك لو كان كل من المبدئين موجودا ومؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود
مؤثر في الوجود وهو الواجب تعالى والاخر عدمي منشأ للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب
ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان على التجوز كما يقال علة العدم عدم
عدم علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجود الواجبي واهرمن اسما للامكان وهذا تاويل
لطيف لو لم يكن اقرب منه ويليق حمل كلام الحكماء الفرس عليه فليس ببعيد منه كما لا يخفى قوله قال المجوس
ان ايجاد اهرمن ليس بشر ... لان شر ... يكون منبعا للشرور ابد الاباد
وعلى التاويل الذي ذكرناه لا يكون اهرمن مجعولا اصلا قوله اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ان يكون
خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف ويكون الصيغة ... للمبالغة في اصل الخيرية لا
في ايجاده ويكون الشر يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الخفري وهو ان
يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر قوله المص اعلى الله مقامه
والاحكام والتجرد اقول اراد اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث

بحث العلم

دلايل

[illegible] ... لتي وزه عن الواحد الحق

ماده
مبحث العلم وسائر الصفات ... الوجود ... [illegible]

٧٦

دلايل اثنان منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه وركب بنظم الدليل المثبت لعلمه بذاته
مع كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلق اعني بذاته وبما سواه
جميعا وكان لهذه النكتة اورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الاخرين لا تقرير
الدليل المثبت لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد
اذ المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير متعلق الماهية والوجود بمادة او موضوع و
بالجملة بشيء يقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم
بذاته غير متعلق الماهية والوجود بشيء اخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائبة ولا منفكة
ذاته عن ذاته وهذا ظاهر الثالث ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد
الموجود بالفعل القائم بذاته ... ولديه ... بين يديه وهذا ايضا ظاهر اذا لاحظت
هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قائما بذاته وموجودا
لذاته وحاضرا عنده ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشف لذاته غير محجوب عنه عالم لذاته وذلك
العلم هو انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر اخر غير ذاته فذاته تع عقل وعاقل
ومعقول وهو المط واما الدليلان المثبتان لعلمه تع بما سواه فتقرير الاول منهما ما اشار اليه
بقوله والاحكام ما ذكره الشيخ واما الثاني فهو ما اشار اليه بقوله استند كل شيء اليه فتقول
في تقريره انه ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تع وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء
فهو تع لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم
بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تع موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة
عنه تع لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا
كما صرح به المص قدس سره في شرح الاشارات فهو تع عالم بها لانه اذ العلم هو كون المعلوم موجودا
لامر قائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى
بجميع ما سواه وهو المط ففي هذا التقرير للحجة في اتمام هذا الدليل ضمه الى دليل اخر دال
على علمه تع بذاته كما اشار اليه الشيخ وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المط واما تركيب
الدليلين الدالين على علمه تع مطلق فتقريرهما ان يقال انه تع مجرد موقوف على الاحكام
المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما هو له معلوم او يقال انه مجرد قائم بذاته

المعلوم له

وموجود لذاته وكل شئ غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما
سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلائل الثلث دليلا على حده على
لعلمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يق انه تع فاعل الأفعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك
فهو لا ينفك عن العلم بما فعله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه
يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته
يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشئ بذاته لا يمكنه الا بحضور ذاته ومن امكان حضور ذاته عند ذاته
تحقق حضور ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتعقل وهكذا يق ايض
في دليل الاستناد فانه اذا استند كل شئ اليه ومن جملته الأشياء المتقنة المحكمة فهو
عالم بها وبما سبق في الدليل الآخر واما في دليل التجرد فيق انه تع لكونه مجردا عالم بذاته
وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول واذا عرفت هذه التقريرات ثبت
ان الدلايل تامة لا يحتاج كل منها الى مقدمة خارجية كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم غاية لا الى دلايل و
له تع بذاته وبما سواه ومن هنا ظهر ما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه
بذاته ايض وهو ان علمه بذاته ليس الا هو عين ذاته لا امر اخر زايد عليها وما ذكرنا
في تقرير الثاني من الدليلين المركبين لاثبات علمه تع مطلقا لاح كيفية علمه تع
بما سواه ايض على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وسياتي جميع
ذلك ان شاء الله تع قوله ثم بواسطته يدل على علمه بذاته كما قررنا من انه من علم افعاله
امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته قوله
غير محتاج في الارتباط بالغير الى المهية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكما
والمحققون المحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله عن المهية و
بالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكما والاعراض الاين والكيف فان
المجسمة ينسبونه تع الى الاين والصفاتية القائلون بزيادة صفاته تع على ذاته
ينسبونه تع الى الكيف فان الصفات حينئذ يكون اعراضا من مقولة الكيف قائمة
بذاته تعالى عن ذلك فاما سائر مقولات العرض ما عدا الاضافة ومتى
فلم يذهب وهم فيما نعلم الى انتسابها اليه تع اللهم الا مقولة الجدة في بعض اقاويل
الخابطة

الخابطة في ما نعلت ولا الاضافة فلم يخالف احد من عقلاء في نسبتها له تع والآتي فلم يخش اليه اكثر الناس
لكن المحققين تنزيهه تعالى عن ذلك ايض قوله وفي هذا الدليل ستر تامل فيه هو ان ثلث تائي المتكلمين
علمه تع بذاته على علمه بافعاله اجمالا كما سيجي في كلمة القصرية وتولي عين برزة قوله وفي هذا يمكن ايضا قول له
والاخير عام اي من شمول علمه تع لجميع الموجودات بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا ثبتت
اصل علمه تع بل يمكن دليلا على شمول علمه فقط لكنه خوف الشارح وبعض في الكلام شايح
ان تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما لا وجه له فانه لا يدل على التعميم ما لم يضم اليه مقدمة اخرى هي ان
عالم بذاته واذا احتاج الى ضم شئ اخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايض كذلك كما عرفت
فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا انه اثبات اصل
العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اذ الاول فعلى علمه بما فعله المحكمة
به فقط والثاني في علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة عام اي شامل
لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تع وهذا وان كان ظهر من الضم
الا ان الدليل قد اوجبه فتامل قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه تع مطلقا بان يق انه تع
مبدا لجميع الموجودات التي من جملتها الفعال في الجملة فهو تع عالم في الجملة لكون الفاعل اثر
من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من انه من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن
امكان ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها معلولة له تع
والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قوله ثم باحد من الوجهين المذكورين اي الوجهين
المذكورين في تقرير الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة ومن
من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت قوله انما نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد الاشياء
الاولى ان يق انهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده
كما يشعر به دليلهم وانما يكون لظنهم ان العلم انما هو بهذا الوجه والا فكيف يظن عاقل ان العلم
ما يكون قبل الايجاد ولذا لا يكون عالما وايضا دليلهم انما يشعر بنفي حصول الصور المتكثرة في ذاته
لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد قوله فيكون الالتفات بهما مستفادا من الشيخ وفي بعض
بها على التثنية وفي بعضها بها على التانيث وبعض الافاضل قد صحح النسخة الثانية بجعل الباء
للسببية والضمير للمعجزة اي بسبب الالتفات في كون المرسل عالما ما صدر عنه اشتهار بسبب المعجزة

ان واحد من الدليلين ان وجه
و علم انه تع هو فياض العلوم مطلقا
فهو عالم مطلق ويلزم من علمه مطلقا
علمه بذاته لما مر من علمه بذاته علمه
بجميع الموجودات كما عرفت
صح

وان كان العلم بكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل قال وبت الباء في قوله الآن بكون
بمعنى في لان الالتفات انما يتعدى بالى ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة وبعض
... يكون ضمير التأنيث للمعرفة لا معنى لنظر وجوه المعجزة في كالايخفى والظن ان الاولى في تقرير
هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى في والضمير في انه يرجع في صفات المرسل مما يتوقف عليه الارسال
من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشارح وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه
لا شك في كون وجه يشير لتبيانهما في توقف الارسال عليه وفي النسخة الاولى في لفظ ان الباء
فيها بمعنى في وضمير التثنية للعلم والقدرة يعني بكون الالتفات في علم المرسل وقدرته مستفادا
من الشرع لا لحصول اهل العلم بها ويجوز ان يكون اهل النسخة اليهما وقد وقع التغيير من الناسخ
فان مثل هذا التغيير غير نادر **قوله** الشارح ثم يتجه ذلك في صحة الكلام يعني يمكن اثبات صفة
الكلام له تعالى بالادلة السمعية لا يتوقف تصديق الرسل على كونه متكلما بل انما يحصل بنفس
اظهار المعجزة على يد المرسل وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا لا على كونه متكلما حتى يلزم
قوله الشارح ولا دليل الحكماء اولهما دليل على اثبات علمه تعالى بذاته وثانيهما على اثبات
علمه بما سواه وانا بالضم في الدليل الاول على ما هو المشهور ولا مستقلا على ما حررنا والمجموع
دليل على اثبات علمه مطلق كما عرفت وفي كتب [illegible] ان عدا [illegible] دليل واحد الا
ان محوا في عدهما دليلين في غاية التوجيه بما ذكرناه **قوله** الشارح وكل مجرد عاقل اقول الا
اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها
بل بالنفس العاقلة واعلم ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اي غير حال في
غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون الشيء حاصلا لموجود
قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة
ليس بشرط لمعقوليته مطلقا بل لكونه معقولا بالحلول في العاقل فهم فكل مجرد قائم بذاته
فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا هو كون وجوده لغيره
لا غير في ذلك حصل له ما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل له التعقل
بالفعل معقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود
قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة

عنده

عنده اي غير غائبة ذاته وغير غائبة ذاته عنه **قوله** ان المانع من التعقل اما هو المادة وعلائقها اقول
المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية فالمانع من العاقلية ليس الا كون
الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا وقد المانع من المعقولية ليس المادة
وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء
معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد تكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد تكون بحصول
صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وفي [illegible] يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة
وعلائقها والا اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول للعلة فلا يجب ذلك
التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق
ولا انحصار المانع عن التعقل مطلقا في المادة وعلائقها فتحفظ بذلك **قوله** لما كان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجوده لمدركه اعلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمولي كقولنا الجسم موجود والسواد
موجود لا وجوده لغيره ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابط كقولنا الجسم كان ابيض والاول موجود
شعرا والوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود السواد فان السواد موجود في نفسه
وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان
للمال وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع
بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار
وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما لغيره وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار ذاته
اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره
اعني ما يصير موصوفا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف راجع
في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك
اوصاف زائدة على ذوات الاشياء فان المعقول مثلا [illegible] والمحسوس جدار وسقف
ولا شك ان ذوات هذه مثلا ليست على معنى المعقولية بل المعقولية انما عرضت لها باعتبار
وهو اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي او اعتبار كون ذاته
حاضرة له كما في العلم الحضوري فالشيء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل وان كان مع قطع
النظر عن اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجودا لنفسه فان كان

الطاف المعقولية على السواد انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل وكون صورته حاصلة للعاقل هو معنى حصوله فوجهه للعاقل فوجه السواد باعتبار كونه معقولا انما هو على وجهه وحصوله للعاقلة وان لم يكن وجهه في ذاته على وجه لشئ آخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس فقس عليه ما بقي

قوله لم يصح ان يكون ما وجهه لغيره مدركا لذاته الخ وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته كون وجهه لمدركه اعني لذاته وقد فرض ان وجهه لغيره لا لذاته

قوله اذ ليس وجهه الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشئ موجودا الموجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجهة لذاتها القائمة بذاتها فوجهها لذاته هو مدركيته ومعقوليته لذاته قوله وكيف لا يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشئ موجودا قائما بذاته ظاهرا لديه شئ وغيره في حضرته وهو كذلك لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة عنه فوجوديته لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته

قوله لا تدرك ذواتها لكونها موجودة لمحل لها لشئ هو لك الا عرضا لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها ومع هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة من المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق المقتول قوله وهو انه لو كفى في كون الشئ شاعرا بنفسه هذا الاعتراض اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان مناط العاقلية هو كون الشئ موجودا قائما بذاته غير قائم بالهيولى بل مجرد مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشئ نورا في ذاته قائما بذاته فان الاشياء عنده على قسمين ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته لا قائم بذاته عن المحل ويسميه النور المحض والعرض وكذا ما ليس بنور في ذاته لا قوام في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق او لا قائم لغيره ويسميه الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما سواه ان ليس بنور اصلا او ما هو بنور قائم لغيره فليس له شعور اصلا فالمانع من العاقلية عنده ليس هو كون الشئ موجودا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم ان كان عنده موجودا قائما بذاته لكنه لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلا اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره غير قائم بذاته فليس شاعرا ايضا فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر بذاته فهو نور في ذاته لذاته قوله لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها بل بالصور الخ

النور المجرد والنور المحض وا قائم بغيره وتسميته النور ح

محسوس و

والهيات

والهيئات اي انه فيها ايضا لكونها موجهة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي تسمونها صورا او الصور اذ جعلت فيها ادركتها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما مع قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولاشك في حد نفسه انهم يجعلون من الهيولى سيما جوهريتها هي سبب المرضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها بهذا التجرد ولم ادركت الصور الحالة فيها قوله لانه تعقل الشئ بنفسه اذ محصله ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فان لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا او كناية عن العلم والشعور فكأنه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشئ بنفسه قوله فاندفع النقض بالهيولى حاصل ما يرفع به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم بذاته هو ان الشئ اذا كان موجودا بالفعل ومتعينا بالتعين اي حاصل له بالفعل قائما بذاته غير قائم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل متعينا بالتعين الحاصل له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة الحالة اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما او امرا ما مستعد الصورة وليس الا بسيط مجرد كونه شيئا ما او جوهرا مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل ما لم يتحصل بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعد لان تكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر ولا انه ليس في موضوع هو سلب محض وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصصه وفصلها انها مستعدة لكل شئ فصورتها التي تظن لها هي انها مستعدة قابلة انتهى كلام الشفاء والاقول لصاحب الاشراق لا شئ في حد نفسه انه لم تحصل من الهيولى كما نقلنا عنه آنفا فجوابه ما قاله استاذنا المحقق الالهي ضعيف فقد في حواشيه على شرح حكمة الاشراق من ان هذا من باب الاشتباه بين الماهية والوجود والخلط بين حال الشئ في نفس الامر وحاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها متكثرة حتى تكثر الصور في الواقع لانها ليست متحصل الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشئ عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت الصور اعراضا متأخرة

ح لهما ان ليس كذلك ... والتحقيق ان هذا الاعتراض انما يرد على الشيخ ... الاشراق (ملاحظة في الهامش، غير واضحة)

الوجود عن وجود المهيات كخلو السواد والكتابة عن وجود الاخر الا ان ما ذكره وجه وكذا ما طه عبارة عن
معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو ما طه الوجه لا ما طه المعنى من ما طه المهيات انها
اذا لوحظت بحسب نفس ذواتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلت وتقومت هي بها في الواقع كان
حال المهيات باعتبار نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كان من الصور والصور خارجة عن مهيتها اذا
في وجوداتها المتعددة فذواتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوحدة بالوجود
الكليات الجنسية بوحدتها قوله فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا يدل على كون المهيات عرية
بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليست انها معدومة صرفة
كما عرفت اذا كان الوجود هو الظهور او مستتبعا له وللمهيات وجود لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود
الضعيف قايم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا
بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد يظن ذلك وبهذا
يتحقق عشق المهيات ويظهر سريان نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو مذاق جماعة لكن
المحقق لو اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قايم
بالغير ظاهر لنفسه قوله فهنا ان القضيتان تلازمتا ان كون الشيء موجودا بالفعل عند
المشائين بمنزلة كون الشيء نورا لنفسه عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان نورا لنفسه قايما
بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقايما
بذاته كان ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه اوكان ولم يكن
قايما بذاته لم يكن عالما بذاته كذلك اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل اوكان ولم يكن قايما بذاته
لم يكن عالما بذاته قوله ثم لا ينعكس الموجبة الكلية الى ان لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول
لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما يحكم به لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل شيء فيهم
قوله فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان ينضم اليه شيء حتى يصير معقولا بالفعل اي عدم الحاجة الى انضمام
فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان
هناك عاقل يعقله بدون الحاجة الى تجريده والا كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك
عاقل قوله فهو اذن معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل آخر فهو يتوقف
على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل فلا يتم التقريب وان اراد انه معقول بالفعل
لذاته

لذاته فهو انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته
ولا قوله لئن لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى كونه معقولا
انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل يعقله من غير حاجة الى تجريده فان اراد بكونه معقولا
بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول
بالفعل لذاته فهو لا يثبت الا ان يثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا فيه والضم قوله فان
لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة منقوض بالصور المعقولة فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها
معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصح لو كان الشيء معقولا بالفعل كذا ذكره والا
يصح كون الشيء عاقلا لذاته الا كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه
بل بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو بما ذكر وهو ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء
موجودا قايما بذاته حاضرا لدى شيء وهو لكونه قايما بذاته غير غايب عنه ذاته كذلك وكذا معنى المعقولية
للشيء انما هو كونه موجودا للموجود قايم بذاته وهو كونه موجودا لذاته القايمة بذاتها غير غايب عنها
كذلك قوله لا الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو
المتبادر من هذه العبارة وهو ان العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم والا لصار
مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته
عند حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم هو حضور شيء عند قايم بذاته وذلك
حاصل في حقه لكون ذاته غير غايبة عن ذاته قوله اذا المقصد يحصل منهما حاصل
ان المراد باندفاع المنع عدم اضراره لان المنع مندفع في الواقع ضرورة
التردد في حقيقة العلم بين امرين لا يقوي منع الجزم بكونه واحدا بعينه فتامل والا عدم الاضرار
فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الاخر فانما يتحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتامل
قوله بخلاف عبارة الشرح فان كون العلم عبارة لا يخفى ان كون العلم عبارة
ذكره او عما هو لازم له انما يكون به ايضا لو كان المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه وقد
عرفت فساده فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشرح في ورود
المنع وعدمه قوله كما يستفاد من ذلك اي من مجموع الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني
الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذواتها بذاتها تتجاوب

من حيث هو عالم

ذاته

تحقق

وسطة امر آخر من آلاتها وقواها عالمة بالمبادئ الفلكية المجردة ولم يحد داخر حيث كل عالمة بالمعنى الجزئية المادية وللشخص في الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علمنا ان التجرد والحضور مدخلا في كون الشئ معلوما لكن لا كفى العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر مع الحضور القيام ثم لما وجدنا عالمة بذاتها مع عدم تحقق تمام حقيقة هناك علمنا ان مجرد الحضور ان كان مع عدم التغيب كاف في ذلك فتحد سوا في ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك او حقيقة امر آخر لكن متحقق مع ذلك البتة ويمكن ان يحدس من علم النفس بقواها الحالة في محالها التي هي اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولو حقيقة غير معتبرة في مطلق العلم بل حقيقته انما هو في العلم الحصولي كما عرفت بقي ولا كون عن حضر عندها مجردا قائما بذاته فانما يعتبر في العالمية لا في المعلومية ايحدس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد ومن انه لا يتصور حضور شئ عند شئ لا يكون قائما بذاته اعني ما هو الذاته كل ذلك بمعونة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثير من البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به في مقام الجدل لانه غير بين ولا مبين والفهم فهو اول المسئلة فتامل **قوله** وثانيها اندفاع المنع الثاني لا يرجع باعتبار التجرد والاستقلال ما في المواقف يعني ان هذا المنع على تقرير الشارح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكره من ان عدم اشتراط الشئ يعلم من علم الذات لنفسه يعني يختار الشق الاول من الترديد قوله فمجرده لا يستلزم العلم قلنا بل يستلزم فان العلم كما عرفت في هذا التقرير هو حصول الماهية المجردة عند الموجود القائم بذاته اعني عدم لغيبها وهو متحقق فيما نحن فيه والشئ غير معتبر لما ذكره والبعض في الحواشي مندفع بعدم الاستقلال كما مر **قوله** فان الحكم بان الفاعل الحكيم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي فتامل **قوله** وليعلم ان الواجب الوجود عليم لان اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول صورها فيه وظنوا ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها

لا تقبل

٨١

قوله لا قبلها ولا بد في جعله تعالى من العلم قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومقدم على كافة الموجودات وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدأ الفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة للعلم بجميع الموجودات وعلى هذا فلا حاجة في ذلك الى امر مغاير لذاته بل الكافي فيه لذاته منشأ لجميع الاشياء كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة عالم ذي ملكة في استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة التي هي حاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء الحاصلة عن ذاته تعالى فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في كون المدرك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات او صورة علمية مطابقة لكل الموجودات ليلزم كونه عين جميع الموجودات وذلك كما ترى باطل ضرورة قلت لما كان ذاته تعالى مبدأ الفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ للعلم بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما في الملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة التي حاصلة منها وهذا معنى قول بعض المحققين من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم بتمامها والى هذا ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة تشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة التي حاصلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه علي بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات يستلزم العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد تحته امور متكثرة وهو معنى كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدته ثم هاهنا سر لارباب التوحيد لا يحتمله العبارة ولا تفي ببيانه الاشارة والذي يمكن ان يقال في ذلك هو ان وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد عليه وفاض على غيره من وجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة منه لكن مبرأة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدته فتفطن ذلك **قوله** قال بهمنيار بيان ذلك الخ واعلم ان القائلين بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات علمه قبل الايجاد فان كماله تعالى ...

لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك بل
ان كونه كافيا وتجرده تعالى انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور
الاشياء المعقولة مفصلة وهذا هو مقصود الشارح من هذا الكلام وفي قوله كما ان المعقول البسيط
عندنا تجوز ما تحته فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات
المفصلة بل هي عينها بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك كما عرفت وذاته تعالى
بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست كذلك الصفة بل هي علة لفيضان تلك العلوم فالاولى
في التشبيه الملكة التي هي مبدأ للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان
يكون غرضه التشبيه في الاتحاد [illegible] ما ذكر ظاهر من الشارح وان كان بعيدا عن طريقتهم قوله واجب
الوجود مبدأ كل فيض اي كل وجود وهو ظاهر لان واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض
نسخ اي نسخه [illegible] وهو موجود في نسخة الفصوص التي وصلت الينا منكشف عند ذاته يعني
انه عالم بذاته وكونه بذاته مبدأ الكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كما عنه الكل بالوجود العيني وقوله من حيث لا كثرة فيه
اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطو في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من
حيث [illegible] هو عين علمه بذاته ثم يبان الى ان علم الكل مع ذاته فهذا الكلام كما ترى ظاهر الانطباق
على ما هو مراد المحشي من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص وفي بعض
نسخ اي نسخه بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور من مذهب الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل بحصول
الصور عنده ويمكن تأويله بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته علما بالكل
بعد اعتبار كون ذاته علما بذاته او بعد ذاته لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح في
هذا ويؤيده قوله في موضع آخر من الفصوص علم الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر
لم يكن في ذاته بل بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك غير مضر لغرض المحشي اذ قد عرفت ان القائلين
بالعلم الارتسامي في الواجب ايضا مضطرون الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار
المعلم الثاني في هذا الكلام الى ان علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى وراد ان علمه تعالى بالكل انما هو بالصور
الصور المتكثرة عنده لم يكن يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم المتكثر ليس عين
ذاته بل هو بعد ذاته واما هو عين ذاته ليس الا العلم الوحداني الاجمالي البسيط فظهر [illegible]

هذا الكلام

هذا الكلام له علاقة بما ذكره المحشي من كون العلم الاجمالي عين ذاته تعالى وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة الفصوص
قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته فيحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته اي بعد
علمه بذاته ان فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اوسط اذ ليس هنا موضع بيان كون علمه بذاته
نفس ذاته فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة الاخيرة مع ان كون ذاته بعد العلم بذاته فيكون
موردا لهذا الكلام مورد الاستشهاد بما قصده وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني ان العلوم
تلك الكثرة مع ترتب بعضها [illegible] كما سيجيء في تقرير مذهبهم فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم
التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي لينبغي ان يقول
ويتحد الكل في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة [illegible] عود كما اول الكلام وكانه يتجه ان يبان العلم
الاجمالي فان حديث كثرة العلم يعني العلم التفصيلي وقع في البين [illegible]
ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط [illegible]
بوجه [illegible] ونعني به الاول تعالى كل الوجوه وتقريره ما ذكره استاذ [illegible] الاثير [illegible]
في الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعزب عنه شيء منها الا
ما هو من باب النقائص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية
كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب يعني ذاته
فكذلك ذاته امرا عدميا ولكان كل من ادرك ج عقل ليس ب عقلا [illegible] لكن التالي باطل
فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع نحو الحيثية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى [illegible]
به يكون ج ومن معنى عدمي به يكون ليس ب وغير ذلك من الاشياء والمسلوبة عنه فعلم ان كل
ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا فينعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقا فغير
مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص
والاعدام وبهذا اثبت علمه بالموجودات على البسيط وحضورها عنده على وجه اعلى واتم انتهى ووجهه
ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم وقصور ولا جهة
ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال وكل وجود وكمال
وجود انما يفيض عنه ويترشح منه فهو كل وجود وكمال وجود بنحو اعلى [illegible] كل الممكنات
فوائد المهيات [illegible] بالذات [illegible] في جهتي الكثرات تجمعها تجمع في واجب الوجود

[illegible]

على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في جميع وحدته الحقة فلا يسلب عنه شيء من الاشياء
فلا يسلب عنه ذلك الشيء بحيث ريثيته وتصوره وجهته لا باعتبار خيريته وكماله ووجهه فان
كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور
والمهية والامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه الاعتبار الجسمية وقصور المادية
للاغير وكذا اذا قيل ليس بجوهر وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر وغير ذلك فالمسلوب
ليس الا نقصانات تلك الحقايق وجهات تلك الوجودات فانه في ذاته تمام لو كانت
بذاته مصداق لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته
نفسها عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان حقيقة الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا لسلب
شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة
عين المعرفة ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك قوله ومراتبه اربع الخ اما جميع في علمه
بالاشياء في هذه المراتب فلانه تعالى لما كان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب
في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة الحكم في العين لعين تلك الاشياء فكذلك
كيف لا يعلم الاشياء في جميع المراتب بعد علمه بها وهي مراتب وجودات معلولاته وانها مرتبة
وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع
المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة جلالات
العقول المجردة النورية التي هي وسايط محضة ووسايل جعله تعالى فلما تقدم بالوجود على الاشياء
التي تحتها في نفس الامر يجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا لوجود انها العينية اذ ليست
هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ويمتنع الفكاكه تعالى عن العلم
بالاشياء في تلك المرتبة فيعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات تلك العقول
فوجودات تلك العقول علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بساير الاشياء التي هي
معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلوماته وثالثها مرتبة
وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات الجسمانية فيجب
ان يعلم تعالى تلك المهيات في تلك المرتبة لا لوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة
بل بصورتها المرتسمة بقضيته الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس

فلا يكن

٨٢

فلا يكون في العقول الا علم تفصيلي في النفوس وهناك يمتاز المهية بعضها عن بعض ولهذا الفرق
هذه المرتبة باللوح والمرتبة التي تعبر بالقلم في الصور العلمية التي في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى
بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها المرتسمة في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالية وما سوى المرتبة
الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرها
المحشي هي مراتب علمه التفصيلية فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع
والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار
وتفصيلية باعتبار اخر قوله ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة الخ اراد دفع ما يتراءى
فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل
من المنافات وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد
فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة
في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كالقلم
الذي هو واسطة في رسم الصور العلمية اجمالية او تفصيلية على الواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار
انه لما تلقى الوحي من حضرة الرب تعالى وهو يكون بالفعل النفس المقدسة النبوية فلذلك الجوهر المجرد
الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان نور الحسي
ظاهر في ذاته وسبب لظهور ساير الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور وانيف على الذوات
الشريفة صلوات الله عليها وعلى ساير الذوات المطهرة المنشعبة منها قوله ونقوشها كذلك
والاثبات فيه لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فلما كان
تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها قوله وعلى التحقيق المذكور وهو ان لواجب
الوجود علما اجماليا وتفصيليا قوله فيلزم المثل الافلاطونية اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة بعضها
بالصور العلمية الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات وجودها
الطبيعة لطبايع المرتسمة الموجودة في صقع الدهر وحاق الاعيان بلا اشتراطها من حيث هي هي
متمايزة في عالم الامر عن الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق بعضها وجود الافراد
ملحوظة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب
وعالم الشهادة برزخ بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية

التي هي ارباب الانواع الموقوفة عن جهة هي بكل اشخاص نوع نوع بالتدبير الذي ينبغي كالنفس المجردة بالقياس
الى تدبير الهيكل الشخصي بعينه والى هي الاضرب من الملائكة المجردة وحليفه رب النوع المفارق
الطبيعة الجزئية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فيعلم انها
باعدا التفسيرين الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية المبينة في موضع ذكره

قوله لزم ان لا يكون جميع الكائنات واجب الوجود مسبوقا بالعلم اي حتى ايجاد الصور العلمية
ايضا فاذا كان ايجاد الصور العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم بحصول الصورة كانت
تلك الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي بترتب الصور العلمية على صورة علمية
هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها عين حضور علتها مع وجوب التغاير بين الحضورين فان قلت
يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات
تلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات
وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولها ايضا سابقا على المعلولات
ليتحقق الاستلزام بينهما فتامل قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك لان المثل
الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء لا انفس الاشياء الحاضرة بذواتها عنده تعالى بل هو هذا
وعند ابن اتباعه يمكن تاويل المثل الافلاطونية بما هو هذا اعني العلم الحضوري فان ذوات الاشياء اي الحاضرة
من حيث هي حاضرة عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية فهي من هذه الجهة تشبه الصور العلمية التي
ليست زمانية ولا مكانية فتفطن وقد سمعت استاذنا قدس سره ينقل عن استاذه سيد الحكماء والمجتهدين
انه كان يأول مذهب الشيخ والمشائين اعني القول بالعلم الصوري بمثل ما ذكرنا ويقول انهم
اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير بعد ذلك لتصريحهم
بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها
صور معلقة لا في موضوع ولا في محل قوله ولا حضور الصور الادراكية في قوله فبطريق اولى وهو
قيامها به من آخر يعني ان الواجب انما هو حضور الاشياء بجملتها عنده تعالى بانحاء وجوداتها العينية
التي هي قيامها بذواتها في الاعيان له تعالى وموجودات عينية قائمة بغيرها حاضرة عنده
بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها وكذلك كون
الاشياء صورا علمية للعلي قائمة بذواتها تم لا بذواتها [illegible] كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني وكو

كونها

٨٤

كونها صورا ادراكية للعلي عنده تعالى فوجوب حضور تلك الصور الادراكية ليس لاستلزام علمه تعالى بالاشياء
المعلومة بتلك الصور للعلي فان تلك الاشياء معلومة له تعالى بذواتها بل لكون تلك الصور
من جملة الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى بجملتها فاعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي
له فقط تماميتها التي هي ذوات العلي ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه لها الى تلك المحال
ليستلزم كون تلك الصور آلة الادراك تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك الصور بنحو
وجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فبان يقال ان اريد بقولهم لو لم يقول مورد الاشكال
في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الايجادات واجب
الوجود مسبوقا بالعلم قوله ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظ
من دعوى الملازمة فانه حينئذ يكون مترتب التالي على المقدم ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد
الشق الاخير الذي هو قسيم هذا الشق فانه حينئذ يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اورده
هناك فتدبر قوله وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا ان كان كون
المراد هو هذا ممنوع فكان المورد ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا والا كان هذا
يلزم ذلك قوله واعلم ان الملطين لا باس بان تحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى
معقول اختلف الحكماء في ان علمه تعالى بالاشياء اهو بالصور ام بصور زائدة على تلك الاشياء
مط بتعقلها لانه عالم بذاته تعالى او كجوهر هو اول المعلولات له اي تعقلها بذواتها وليس بالعلم الصوري
فالاول مذهب الكيسانيس الملطي والثاني مذهب ثاليس الملطي والثالث مذهب الافلاطون
الالهي على ما هو المشهور او هو كحضور نفس الاشياء له تعالى واختلاف ذواتها عنده بدون
حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها على التفصيل المذكور وليس بالعلم الحضوري لا مطلق
كما هو الحق وهو الظ من مذهب الشيخ الاشراقي وكذلك في المعلولات البعيدة بحصول
صورها في القريبة كما هو الظ من مذهب المعلم والظ من كلام المعلمين ارسطو وابي نصر
والشيخ الرئيس واتباعهم بل جمهور المشائين [illegible] اختار مذهب الكيسانيس
وتقرير العلم الصوري على ما قال الشيخ في الشفاء ان المعقول قد يوخذ من الشيء
الموجود كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد تكون الصورة

المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت
ولنسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه تعالى يعقل ذاته وما توجبه ذاته
ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام
الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي
تعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه تعالى بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته تعالى
فقد صرح به في الاشارات وليظهر ظهورا بينا ميله اليه في الشفا كما سننقله عنه في اثبات
ولا تقرير المذهب الثاني وهو مذهب ثالس من حصول الصورة في العقول الاول
فما نقل عنه في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع
فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة
والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين وهو ليس ما ليس بالي واذا كان هو مؤيس
الايسيات فالتأييس لا عن شيء متقدم فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده
صورة ثم قال والقيم فلو كانت الصورة عنده لكانت مطابقة للوجود الخارجي ام غير مطابقة
فليتعدد الصور بتعدد الموجودات وليكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات
وليتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة الخالصة وان لم تطابق الموجود الخارجي
فليست اذا صورة انما هو شيء آخر ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها وانبعثت من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور
ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات
العنصر صورة له ثم قال ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة
في ذاته تعالى ان فيها الصور يعني صور المعلومات فهو في عنصره ويتعالى بوحدانيته وهويته عن ان
يوصف بما يوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب الى افلاطون فلم
نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا محصلا يمنع كون الصور العلمية قائمة بذاته الا

ويجري

ويجري فيما نقلناه من كلام الشيخ انها صور مرتسمة على الترتيب مرفوعة في صقع الربوبية وهذا
كما ترى حوالته على مجهول واما المذهب الاخير اعني العلم الحضوري فتقريره ما افاده المعلم
الاول الشيخ الاشراقي في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال
كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي
فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور
شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم
الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى
زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسألة
فقال لي ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف قال انك تدرك لنفسك فهو
لك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات
تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك أباعتبار
اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما
ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات
اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من
كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها فلمانع آخر وانت
تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا
فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان
الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من حيث
مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك
بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق
فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي
تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال بتحصيل صورة
مشخصة في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال
وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة لنفسها

لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكها ادراكا لما بحث الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم الجزئيات في كتب ان النفس تتفكر باستخدام المتفكرة وهي تتصرف وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة لا تستطيع الى الكليات لانها جرمية وان لم تكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المتفكرة وكيف تأخذ الخيال وما ذا يفيد تحصيل المتخيلة وكيف تستفيد بالفكر العلم بالنتيجة ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم تحمل ذلك وهذا التحقيق الموعود ودريت ان الوهم يكفي

قلت فارشدنا جزاك الله عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت انها تدرك لا بآلة ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكنها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات فهي صور حاضرة لها كما استحضرت واما الكليات فهي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائب عن ذاتها ولا عن بدنها جملة ما بلا قوى لبدنها جملة وكما الخيال غير غائب عنها فكذلك الصور الخيالية فتدركها النفس بحضورها لا بتمثلها في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال ثم علم ان العلم كمال للموجود من حيث هو موجود لا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال للموجود من حيث هو موجود لا يوجب تكثرا فلا تمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا امكان للمكن العام الا امكان بالمعنى الخاص شيء عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الواجب البحت والاشياء حاضرة له مع اضافة

بالامكان العام في فرد الا الوجود والممكن في بعض الكلي يمكن
يجب وان اللامكان له
مبدائية يوجد في
[illegible]

مبدائية لسلطنته لان العاقل للاشياء ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولا لوازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته او لوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قرر في النفس ويرجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب والاكتفاء بوحدانيته تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان الناعم غير سلطنته كاحدث الادراك كما درك البدن فيما يلي من غير حاجة الى صورته من هذا انه لكل شيء محيطا وادراكه عدا الواجب الوجود هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال الكفاف في العلم العظيم اعتبره الدنا تقدم من كلام الشيخ وحكمة اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام الطويل فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل قوله والا ليس تعقل ذاته بالتمام اي بالكلية او بالجهة التي بها صارت علة للمعلومات وكلا هما في الواجب واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلقا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا قوله فليس من شيء متصف بها فان من اتصاف الشيء بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدأ المحمول عليه ولوازمه تعالى على تقدير وجودها فيه ليس محمولا عليه وهو ظاهر ولا مبدأ المحمول عليه وذلك لان العالم الذي هو محمول عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصورة فيه لتكون هي مبدأ له بل حمله عليه انما هو باعتبار كونه مبدءا لتلك الصورة ومصدرا لها اي كونه بحيث تصدر عنه تلك الصورة فينكشف له كما يدل عليه قوله بعد ذلك فاذا اوصف بانه يعقل هذه الامور فانه لو وصف بانه تصدر عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قال المصنف في شرح رسالة العلم وسيفصله المحشي وحاصله ان العالم يطلق على من يمكن من استحضار المعلومات ووقت وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول نعم انما هو باعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بالصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور مبدا الاضافة تقوم بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه في الاضافات الى غيره نعم بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية وهذه اشارة الى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا بالصفات غير اضافية والا سلبية

المبدئية صفة اضافية
وهي جائزة في حقه تعالى

وان كان يحمل العالم بهذا الاعتبار
عليه نعم مجازا بحسب اللغة
يحمل ما هو محمول عليه بعد
موجود وقادر على ذلك
لكن الحكمة لا تقتضي
اللغات منه

ولابد ان يكون منشأ امر خارج عن ذاته
كما في قولنا الجسم ابيض و هو مع ان الجسم

كما في قولنا الاربعة زوج فانها لا تستقل منشأ امر خارج عن ذات الاربعة مصدر للزوجية و مبدء لها وجوداً ليس هو مع المنشأ

وكونه نفسه قابلا وفاعلا لا يدفع الاول لما عرفت والا لا دفع الثاني فبان ان في هذه اشتباها بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق المعروضية والموصوفية و فرق بين الموصوفية والمتصفية فان الثاني لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والمح انما هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تم على هذا التوجه لوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل هو فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة فان في البسيط عنه وفيه شيء واحد واما قوله او ينفعل عنه لهويته لا يدفع لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات الممكنة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله تعالى عنها وليس بلازم واما لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات المتكثرة فدفعه الشيخ في مواضع من كتب التعليقات وغيره وحاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية مترتبة بعضها على بعض لازمة في فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة الحقة لكونها صادرة عنه تعالى على الترتيب العلي والمعلولي الكل معلولاته المنفصلة المتكثرة انما تترتب عنه على وجه لا يثلم بها الوحدة الصرفة فتلك الكثرة يرتقي اليه و يجتمع في واحد محض فهو مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول الحكيم المعلم الاول فهو الكل في وحدة **قوله** فان كونه واجب الوجود بذاته بعينه كونه مبدءا للوازمه علة لقوله فليس مما يتصف بها يعني ان كمال الوجوبية لا يحصل له تلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بمبدائيته لتلك اللوازم يدل عليه قوله تعالى ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوبه وجوداته كلامنا كما لا يغير فليس مما يتصف به بل ما صدر عنه الا قد بر **قوله** واما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها بان يكون من خارج او لا يستكمل به استكمالا ذاتيا او يتصف بها لا يستكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك

الاعراض

٨٧

بيان الاسلام الفعلي والانفعالي

الاعراض والاستكمال والاتصاف بها بل كماله او قد بر **وقوله** ولوازم ذاته هي صور معقولة تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول الانفعالي ما يكون جهة موجودية مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا للمدرك كما في تعقلنا الاشياء الخارجة عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده بعد وروده عن فاعله بعينها هي جهة حضوره لمدركه والا يكون مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعقلنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا عن حال لها درة عنا وربح فلا وسط بينهما والمشهور ان العلم اما سبب لوجود المعلول في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته وهو الفعلي او هو مسبب عنه وهو المعلول كما اذا شاهدت شيئا ففعلته وهو الانفعالي اولا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليس فعلها لك **قوله** ولم يجده من الوجدان ان لا يعلمه كاملا او واجب الوجود بهذه الجهة او لا يتصف بها بل انما نعرفه او نصفه بالحيثية الاخرى وفي بعض النسخ وليس يجده بالجيم والظاهر انه اشتباه والا فكان ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر **قوله** وصاحب الشفاء يتحير بين هذين المذهبين لا بد لنقل ما في الشفاء من المقال ليظهر حقيقة الحال قال في فصل معقود لبيان نسبة المعقولات اليه تعالى بعدما اثبت كونه عقلا ثم لا تشتهد بالصور لا بد من ان نعلمه بعض منه في ما مر كلاما بهذه العبارة فوق لك النظر في حال وجود المعقولة انها يكون موجودة في الذات الاول كاللوازم التي يلحقها او يكون لها وجود مفارق لذاته و ذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة ارتسمت في احدهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة فيكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته تعالى عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته تعالى ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض المحال ما ذكرناه قبل بعض الحال ونثار بما ذكره فيه هذا القول بان حصله لو كانت تلك الصور المعقولة مرتسمة في عقل او في نفس فيه حصل في حقيقة ما الاول تعقل ذاته مبدأ له فيجب ان يكون صدوره عنه على سبيل تعقل الخير اي على سبيل تعقله خيرا وحده ونقل الكلام
الى الغاية عن العلم بالاشياء

وحاصله اذا كانت المعقولات مرتسمة في عقل او نفس فيكون موجودا متكثرة [illegible] فلا بد ان يكون في نفسه بعلم ذاته [illegible] مرتسمة في العقل او في نفس كما هو الموجود فيستمر هو مع سلاسل [illegible]

بعقلي

ان يفعل بنفسه [illegible]

ذلك التعقل وتحصيل ثم قال بعد جملة ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة
وتتحفظ ان تكثر ذاته ولا تبال بان تكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم
الربوبي عظيم جدا فقوله ولا تبال اه صريح في اختياره المذهب الاول وفي قوله وتعلم
ايضا اشارة الى ذلك وقع فلا حيرة في كلام الفاضل وتردده بين الشقوق لا يدل على كثرة
بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى تامل وتتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان
بين هذين المذهبين والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته حيث فلا وجه لتخصيصه
بكونه بين هذين المذهبين فقط قوله لما في كل منهما لان في الاول لما نقلنا منه من ان تلك
المعقولات ان جعلت لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاحظة الممكن الوجود وفي الثاني فيما ذكرنا منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدورها
على سبيل التعقل الخ قوله الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه الاشارة في قوله واستناد كل
شيء اليه فان الاستدلال بكون العلة مستلزما للعلم بالمعلول الصحيح بالعلم قبل الايجاد
ويمكن ان يكون في قوله ولا يستدعي العلم الصور المغايرة للمعلومات عنده لانه نفي ان يكون
العلم بصور المغايرة ولم ينف ان يكون مغايرا فبقي احتمال علم يكون مغايرا للمعلوم
ولا يكون صورة له وهو العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بل عين ذاته فان ذاته
مغايرة لمعلولاته وليست صورة لها فتامل قوله في خيار المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب
هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التي فيه بالعلم الحضوري وبسائر الاشياء بتلك
الصور فانه لما نفي كون علم الواجب بالصور الحاصلة في ذاته وليس يمكن نفي علم الواجب مطلقا
اثبت كون علمه بالصور وحصر فيه الصور بالحضور وهي بعينه اختيار القسم لا فانه قال في
شرح الاشارات بعدما قيل كلام الشيخ في كون علم الاول تعالى بالصور المرتسمة في ذاته
ويبقى عدم احتياجه تعالى في علمه بمعلولاته الذاتية الى صور زائدة على ذوات تلك المعلومات وعلم
مغايرة ذات المعلول الاول وعقل الاول تعالى له بالذات بل بمحض الاعتبار وبهذه العبارة
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على

عليه الوجه

على الوجه حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذا الوجود على ما هو عليه
يدل على كون علم الواجب باعيان الاشياء الى صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا علما
حضوريا وهذا ليس في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم شيئا سوى
المعلول الاول الا لصور حاصلة في المعلول الاول كما ان حاصل المذهب الاول انه تعالى
لا يعلم شيئا مما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته تعالى قلت نعم
لكنه صرح في شرح رسالة العلم بان ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات
التي من شانها المكان ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود يكون بارتسام صورها المعقولة
في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك
المحسوسات بارتسامها في الالات فقد ركبها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس
ايضا على ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذلك تعقل الوجود بنفس تلك الصور القائمة
بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله على ما هو عليه فانه
لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان
في توجيه التطبيق بين مذهب المص ومذهب الشارح فتامل قوله لما في المذهب الاول من الامور
المذكورة اي قال بعد تقرير كلام الشيخ لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته
قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا او
قول بكون معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب
الحكماء فهذه مفاسد الحكمة اوردها المصنف على الشيخ والعجب ان دفع اكثرها مرجح في كتب
الشيخ وغيره ولعله لم يتم عند المص لكنه كان ينبغي ان يشير الى مواضع الخلل فيما دفعوا
به تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي
يدفعه بين المذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجوهر الاول ... مذهبهم فيه بالحضور
ان العلم بانكشاف ذوات الاشياء بوجوداتها العينية اتم في باب العلم من ارتسام

في كيفية علمه بالكليات والجزئيات عند المحشي

صورها لا ازلي ان لا شك في ذلك على تقدير هو ممكن في حقه تعالى فيجب الصافة بخلاف العلم الازلي
لكونه العقل منه فيكون ثابتا في حقه تعالى فان قلت فما تقول في المعلومات البعيدة من الامور
المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يكون حضورها عنده تعالى مع كونها مادية و
مخصوصة بازمنة وجوداتها وكونه تعالى مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت مما ان
التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط للتعقل الارتسامي لا الحضوري
ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول
مع المعلول وليس المراد هو الحضور المكاني او الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات
كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبته كافة الزمانيات
اليه تعالى نسبة واحدة كنسبته قاطبة المكانيات وليس له تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات
قبلية زمانية ولا بعدية ولا مقارنة زمانية لعدم حصوله في شيء من الازمنة بل وجوده
محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة
مكانية لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني
بطوله بالنسبة اليه تعالى كان واحدا كما ان الامتداد المكاني بتفسخه بالنسبة اليه كنقطة واحدة
ولا يتوهم ان ما ذكرنا التزام لقدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث فهو في
الازل حاضر لديه تعالى بل نقول ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه تعالى ومنكشف
عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي في الشرح
الا انهم قالوا ذلك في الشهود العلمي الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء اخر على
اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني وانا اقول انه كذلك بحسب الوجود العيني
ولو تفطنوا لذلك لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل على
انهم لم يتفطنوا لذلك ما قاله الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء ولا نظن ان الاضافة
العقلية اليها كيف وجدت والا لكان كل مضاف بصورة في مادة من شيء ان
تعقل بتدبير ما من تجريدها وغيره يكون هو عقلها بالفعل بل يلزم هذه الاضافة اليها
اي لكل معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان الكائنة الفاسدة انها تعقل ما يوجد في
كل وقت ولا تعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد الى اخر ما قال هناك والنص

89

فان المص مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء وكثرة مبالغة في تقريره وتصحيحه في شرح رسالة
العلم مع ما سيتلقه قد جعل ادراكه تعالى للمعلولات البعيدة من الماديات والمعدومات التي
من شانها ان توجد في وقت بارتسام صورها في المعلولات القريبة كما نقلنا عنه وهذا ادل دليل
على ان المغترين بهذا المطلب العالي انما قرروه باعتبار الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود
العيني واي عجب اعجب من عدم تفطنهم لذلك مع شدة تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم
له والقول مع ذلك بما قاله اغرب قوله اشارة الى التحقيق الذي ذكره او لا ان اراد
العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى على من رجع اليه وان
اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بالمعلولات القريبة بنفس ذواتها وبالمعلولات البعيدة بالصور
اي لها في المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشارة لتقرير الى ذلك فلا معنى لكونه
اشارة اليه قوله ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مرتبة العلم التفصيلي الاول
المعلولات البعيدة في مرتبة الايجاد منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي من مراتب
العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المص في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره
بعد الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه تعالى للمعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته
القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح
المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة واي جهل ان القول بان علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري مما لم اجده في كلام المص ولا في كلام
احد من المعتبرين وعندي ان ذلك امر توهمه المحشي ومن تبعه من بعض كلمات المص
وغيره وظني ان ذلك امر لا ينبغي ان يعتقده من عرف حقيقة كونه تعالى مجردا غاية التجرد
ومنزها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة ومن ان يتجدد بالنسبة اليه شيء لكن
فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين
واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن نحو من التجدد بشرط
رفض حكم الوهم بالكلية والاتي من تيسر له ذلك فالذي اعتقده في العلم الواجب تعالى
بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري اكثر وانه تعالى في الازل يرى
الاشياء في الابد وفيما بينهما بكنه ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة

يعني غير موجود بعد وغاب عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بان يحصل صورته لا في ذاته ولا في غيره
نعم جميع الصور والنقوش الادراكية اي الحاصلة في المدارك العالية وهي الحافظة للصور الصادقة
صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات للكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى مع
مداركها التي هي محالها ومعلومة له تعالى بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى
بل هي ذوات تلك الصور والمعلومات بتلك الصور للمدارك المذكورة معلومة له تعالى
بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات
رب اليقين واما تقرير السؤال والجواب على وجه ذكره الشارح اقول ما ذكره الشارح
في جواب السؤال بقوله والجواب منع كون العلم نسبة محضة اه ليس جوابا
لقول المصنف والتغاير اعتباري بل شرحه ما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون
العلم نسبة محضة اه كما صرح به بقوله وحينئذ الى هذا اشار بقوله حيث قال هذا دون ان
يقول اليه اوبى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة وجواب المصنف
مبني على تسليمه وقد انه يمكن منع اليقين ثم في تقرير الجواب في ذلك او لا لحمل جواب
المتقدم على الشرك الا انه سند المنع المذكور بالاتيان مذهب المصنف وذلك
بعيد جدا لكن بقي شيء آخر وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون العلم نفس
النسبة بل يكفيه كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي للسؤال
انما هو على ذلك فتدبر قوله الاولى ان يقول لما حمل الشارح قول المصنف والتغاير
اعتباري على جواب استدلال من نفى علم الواجب تعالى بذاته وبقي الجواب عن استدلال
من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام على جواب استدلاله والمحشي لما حمل كلام
الشارح على الجواب عن كلا الاستدلالين جعل محل هذا الكلام على نفي قول من
ذهب الى ارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى لاقتضاء المقام نفي هذا المذهب
اليقين ولما ذكرنا فصله عليه دون ان يخطئهم فتدبر قوله بل عن ادراكها من غيرك
وذلك لان الصور العقلية فائضة من العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة
اليها الا القبول والاستعداد فقط قوله بل ربما تغفل عن اعتبارات
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة ففقدان كل منهما فقط ليس ان

لقضاء

قوله

لقضاء الاعتبارات فقد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك في صورة علمك بانك تعلم تلك
الصورة وقد يكون على سبيل التركيب اي باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة علمك
بانك عالم بتلك الصورة فانك حينئذ عالم بذاتك وبتلك الصورة معا
وفي كل منهما لا بد من انضمام الاعتبار فتدبر قوله الشارح بل بحضور الاشياء الغيبية
عنه اعلم ان هيهنا اشكالا مشهورا قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن القول بحضور المعدومات
في الخارج واحوالها خصوصا الممتنعات الوجود عنده تعالى والحال انها لا تحقق لها ثابتة حتى
يتصور حضورها عنده تعالى وكيف يمكن حضور الحوادث قبل ازمنة وجودها مع وجوب كونه تعالى عالما
في الازل بها والجواب عنه على ما تقرر عندي ان الحوادث فما عدا استواء النسبة تعالى الى جميع
اجزاء الزمان والمكان وما فيهما والى المعدوم والممتنع بعنوان المعدوم والممتنع ليسا
بشيء في الخارج والله بكل شيء عليم وعند ارتفاع معنى في الازل شيء وحضور صورته
الازلي فيه مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلا واجاب المحقق الفخري عن
هذا الاشكال بان حضور ذاته تعالى علة مقتضية للاشياء اما بالواسطة او بدونها والعلم
التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول فالمعدومات والحوادث والممتنعات
متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور والتعيين كما
لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته انتهى واقول انه كيف جعل ذاته تعالى مقتضية للمعدومات
والممتنعات وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون
الوجود ومع ذلك تفاخر فقال وهذا غاية ما يأتي في هذا الموضع الذي تحير فيه الفحول
من ذوي العقول هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث قبل الايجاد بالعلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وغفل عن ان الاشكال انما هو في وجوب كونه
عالما في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث التعين والامتياز
والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق الفخري نسب هذا القول الى المحشي ثم ارتضاه
وذلك افتراء عليه فانه قال يكون العلم سابقا على جميع الايجادات سبقا ذاتيا
على اجمالي هو عين ذاته تعالى فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلك سبق العلم
السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل المحشي صرح بان العلم السابق على ايجاده

بنفس

يمكن ان

بشكال

وجودات الحوادث انما هو بالصور التي له في المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذا الا

عنده قوله فاشار بهذين القولين الاول قوله العاقل كما لا يحتاج اه والثاني قوله

ولا تظنن اه ولما كان البيان سهل المأخذ اه معناه ان عدم استدعاء العلم صورا

مغايرة مدلول دليله وبيانه بهذان القولان فاشار المصنف بذكر المدلول الى دليله ولم يلتفت

الى المصنف تقرير الدليل والبيان لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي هو

دفع الظن المذكور اي ظن استدعاء العلم الصور المغايرة الذي هو المهم ههنا لكونه

اي لكون الظن المدفوع منشا للحكم المردود المذكور اي الحكم بتقرر صور المعقولات

في ذاته تعالى فتامل قوله اشار به الى ما ذكر في الاشارات وذلك لكون الشارح ما حضرا

بذاته والصورة معا فيكون الاشارات فاتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا بالصورة فقط

الا انه لا يحسن التشبيه ثم نقل عن المصنف بقوله كما مر فيما نقل عن المصنف اي قوله واذا

كان حالك مع ما صدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر

عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه بغير اذا كان الصادر عنك بمشاركة الغير منكشفا

لك فالصادر عن العاقل الفاعل المستقل بالتاثير اشد انكشافا له اذ ليس فيما

ذكره المصنف حيث كون الشيء حاضرا بالوجهين الا ان يريد انه اشد تاثيرا في الانكشاف

لكونه حصولا للعاقل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل في ذلك لقوله

منها الصور الادراكية فتامل قوله كما مر لنظيره ايضا في كلام المصنف المنقول اي من قوله

ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله

فانه صريح في ان الثاني اي كونه حصولا للغير ليس دون الاول في ذلك وكلام المحشي ههنا

ان الثاني اي كونه حصولا للغير اولى من الاول في ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر قوله فقد

عليه ان ذلك غير لازم من قوله وهذا ما لا يقول به عاقل اجيب عن كلا الاعتراضين بان غرض

دفع الاعتراض المورد على علم الواجب والحاصل ان حضور المعلوم عنده ان كان بالاتصاف

لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية ولا اضافية فيلزم الكثرة

في الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل

الافلاطونية وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلوم

في العاقل

قوله و

كلام المحشي [illegible] كما صدر عن طغيان قلمه ره لتوافق النسخ كلها والصواب [illegible] ان يقال بدل في الاول الثاني و[illegible] الاول وبدل قوله دون الاول دون الثاني وكذا [illegible] الثاني والاول الذي وقع في كلامه بعد جزه العبارة مدرس

٩١

في العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها مع ان حصلت الصورة لك

بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله ليس دون حصوله

لقابله وح فيندفع المنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون [illegible] المصنف في صدد دفع

لزوم المحذور كما حررنا بابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات

امتناع وقوعه فمنعه غير موجه والثاني ايضا مندفع لانه تشبث بالسند وهو خارج عن القانون

ولانه لا يبعد ان يكون مقصد المصنف ان ما حصل لشيء قد يكون حصوله مستتبعا للاتصاف به

اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يبعد كلية الدعوى من ان كل حصول كذلك وان كان

مؤكدا وفاعل السواد هو المبدء غير قابل للاتصاف به اشهر وفيه ما فيه قوله اي جهل

تحقيق المصنف يعني ان اي جهل من تحقيق المصنف ليس الا ان منشاء العلم انما هو الحضور فقط

لا حضور جهة كون الشيء حالا في العالم فمن جهة علم الاول بذاته انه لما كان ذاته

حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها من غير ان يتصور هناك حلول الحال وهو

علمه بما سواه ايضا يكون بحضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار

الحلول وح ليظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق القوشجي المستفاد من كلام المصنف في شرح الاشارات

لا الستة عن العلم انه ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علمه والتغاير بالاعتبار وهذا

مذهب سادس للمذاهب المختلفة في علمه تعالى بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير

زايد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل وذهب

اليه افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره المصنف

في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات

المعلومات الخارجية بالهما من الصفات الخامس انه يكون بالصورة او الصور قائمة

بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين والظن كون المذهب ملك

الخمسة عن هيئاته في شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله يعني كلام المحشي كما استفاده

من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى عين ذاته ان علمه بالموجودات

الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات

وهذا مخالف لما سيقرره من ان صفاته عين ذاته بالمعنى الذي حررناه الا ان يحمل

العبارة المنقولة دفعا للتغاير الذي [illegible] بكلام المحشي في تفسيره [illegible] العلوم [illegible] الموجودة [illegible] ان [illegible] الاعتبار [illegible] المذكورة [illegible] العبارة [illegible] في تقريره كما

بعد قوله [illegible] سابقا وهذا الحاشية ذكره في موضع آخر من الحاشية

كون علمه عين ذاته هي العلم الاجمالي دون التفصيلي اشهر اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان
قول المصنف رحمه الله في شرح الاشارات فاذا حكمت بكون العاقل نفس ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العاقل اعتباريا محضا
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فان وجود المعلول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان
ذات المعلول الاول الموجود في الخارج علم بها وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف
لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب تعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما
هو عليه صريح في ان ذوات جميع الموجودات اي جميع صور الكائنات وغيرها علوم له واما ثانيا
فلان كون هذا المذهب سادسا للخمسة المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا
ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما نسبه الى القدماء من كون
علمه بالاشياء عين ذاته تعالى ان اراد ان صفة العالمية ليست زائدة على
ذاته تعالى بمعنى ان ذاته لا يحتاج في قيام صفة به ليصير بتلك الصفة عالما ويكون
تلك الصفة سببا لعالميته بالاشياء كما هو شان غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء
ولا مختصا بصفة العلم بل جميع صفاته تعالى عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان
اراد ان ماهية العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته فان
اراد بالعلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كما سيأتي
وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو
مذهبا على حدة قسيما للمذاهب الباقية واما رابعا فلان ما نسبه الى المصنف في
شرح الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس
تقريرا لكلام الشيخ بل هو تحقيق من عند نفسه بعد رده كلام الشيخ بمحذورات اوردها
عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من
كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب
الذي انكره وجعله سادس الخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها
لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي من كون العلم

حصول

حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري انه هو مجرد حضور الشيء
لكون اضافة او الشيء الحاضر فلا يكون العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس
الا ان في احدهما يسمى الاضافة علما وفي الاخر يسمى ذات الموجود الخارجي بذلك واما
سادسا فلان ما ذهب اليه الصفاتية وهو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر
لا ما نسبه الى القدماء واما سابعا فلان كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى ينافي كون
علمه تعالى بالاشياء بذوات تلك الاشياء ولا بالصورة اي صفة منها في ذاته ومع كون
علمه تعالى عين ذاته ان العلم فيه يقتضي صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصورة
من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي تقتضيها
العلم من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم قوله وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر
بالذات لا يخفى ان هذا التقرير يدل على تقسيم العلم الى الحصولي والحضوري فالحاضر
بالذات في العلم الحصولي هو الصورة اي الصفة التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم
بالعرض وفي الحضوري هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم
بالذات في القسمين واحد قوله ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان
لا يكون صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور يتوقف
على تقدم الوجود المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى ان يتكلف في دفع المذكور عن عدم
مسبوقيته بالعلم وفي قوله وفيه تكلف نظر بل هو محال لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه
والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد على المصنف لانه لا يقول بكون
العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار لا يوجب كونه مسبوقا بالعلم عنده قال
في شرح رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاد
هو الاصدار ومعناه صدور الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره عنده واذا كان
الشيء قد صدر وحصل عن الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار صدوره عنه مقدورا
له وباعتبار الحضور عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر ليس هي القدرة والتي
باعتبارها حضر ليس العلم والاعتباران عقليان متضائفان في شيء واحد من جهتين
ثم قال وفرق بين القدرة وبين الايجاد والتأثير فان القدرة لا تتم الا عند كون

المؤثر كيف يصح عنه التأثير والايجاد والتأثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر
يجب عنه الايجاد او التأثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فلا
ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عنده يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب الشك
فهذا الكلام كما ترى صحيح فان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد قوله مع انه
اولى لعل وجه الاولوية هو ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة
بخلاف حيثية الوجود في الخارج فان تحقيق المقصود يقتضي ان يكون هي بعينها حيثية
المعلومية فتامل قوله والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الخ اقول كون ذاته علما تفصيليا
بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم
الحقيقي المفسر بالحضور بالذات البتة والحضور بالذات اما ذات الشيء الخارجي
ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته تع لا يمكن
ان يكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا
به نعم ذاته تع علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة
اعني ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي ولا
اختصاص له بالصادر الاول وقياس ذاته تع المقتضية لخصوصية الصادر الاول
على الصورة العلمية المميزة للشيء المعلوم به باطل لان ذاته تع مقتضية للتمييز مع
خصوصية التمييز ومفيدة لا بمعنى ما به التمييز وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة
العلمية مميزة للشيء بمعنى ما به التمييز لا بمعنى مفيد التمييز لان مفيد التمييز والتشخص ليس
الا موجده وخالقه ولو كان ما ذكره في المعلول الاول وجها صحيحا لامكن اجراء مثله
في جميع الموجودات بان يقال ذاته تع مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره
بعينه وهو تع معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد توهم
جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه ان ذاته تع بذاته علم تفصيلي
بجميع الموجودات لكونه تع بذاته مقتضيا لكل من حقائق الموجودات الكلية و
الجزئية وخصوصيتها وتميزها فكان نسبة ذاته تع الى كل موجود نسبة الصورة
العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته تع عين

ذاته

ذاته وكان في كلام المحقق الطوسي المنقول آنفا اشارة الى هذا واشار ايضا بذكر في المعلول
الاول الى ان شناعته فيما ذكر قوله صاحب الشفاء يستشهد بكلا الامرين اما
الاول فلان المعقول اذا لم يوجد من الموجود الخارجي وكان من محركات النفس
العاقلة اياه لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقته للموجود الخارجي بل بمحض اقتضاء
النفس العاقلة اياه وكان النفس بما اقتضته بخصوصه علما تفصيليا به فما نحن فيه
كذا اي في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب واما الثاني فلان نسبة الحد
اليه اذا كان كنسبة البناء الى الصورة البنائية فكما ان الصورة البنائية علم
تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء كذلك ذاته تع علم تفصيلي
بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقائق الموجودات لكن
هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان عقله تع للاشياء بالعلم الصوري التفصيلي
سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه تع فعلي بمعنى انه يعقل اولا نظام الكل
في الاشياء فيوجد ما في طبقة في الخارج يدل على ذلك ما قاله متصلا بالقول المذكور
تعليلا له من قوله فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون
الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده
انتهى ولو اورد المحشي استشهد للعلم الاجمالي بدل الكلام الذي نقله من الشيخ
قوله قبل ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو كما يعقل الاشياء دفعة واحدة
من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة
عن عقليته لانه يعقل ذاته وانها مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء لتم
الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور
الفائضة صريح في كون ذاته علما اجماليا بالكل كما لا يخفى فتامل قوله
فان الغائب المطلق في طرف بهذا الضرب ان المراد لا مطوية في حاله بمعنى انه يمكن
من النظر في هذه استنباط تلك فتدبر قوله وبذلك التحقيق وهو ان العلم
الذي عين ذاته تع تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وانت قد عرفت

ف ده بل دفعه هو ان لى عنه للقوم ليس العلم مث العو الصدور بمن شانه ليس الا الفورية فيه فرضا لها جما
لخصوصية المعلول انما هو لخصوصية ذاته كما هو الشان فى بوبطة العلل وبكذا على التريب والعقب العلم الا
ليس لنفس الصدور لمان ان كان له تعلق انما هو بذاته لا بامر زايد على ذاته كما عرفت مرارا قوله
هو الكاشف المنكشف بذاته هذا فيما نقل عن المقصود ان العلم للكيان يكون سابقا على الاعيان
شئ بل قوله وانظر فيه عن ظ وذلك لان ما هو جوابه هو معنى العلم المصدرى ومراد المقصود هو العلم
الحقيقى فلا منافات قوله سواء كانت مادية او غيرها اقول التعميم ليس بصواب لان مناط
اجراء الدليل هو كون الشئ موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة من حيث
هى معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير فلا يشملها وذلك ظ قوله فى لا يكون الدليل المذكور
لا ينفى العلم بالمتغيرات اقول بناء هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد فى اجزاء الزمان
بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور وح فنقول لا شك فى ان زيدا
اذا كان فى داره فى وقت معين فانا نحكم فى ذلك الوقت بان زيدا فى الدار الان
فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار ولاحظنا تجدد علينا وقت آخر فانا نحكم
فى ذلك الوقت الآخر بان زيدا ليس فى الدار الان ولو حكمنا بانه فى الدار الان كان
ذلك كذبا وح فقد زال عنا الحكم الاول اعنى انه فى الدار الان وحصل العلم الثانى
اعنى انه ليس فيها الان وتغاير الانين لا يمنع زوال الحكم الاول بالكلية فى كلا
فالحكم الاول زايل البتة نعم يحصل لنا فى العلم بان زيدا كان فى الدار فى الان الذى
انقضى لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه فى الدار الان والسبب فى ذلك هو وقوعنا
فى الان اولا ثم بعد انقضائه وقوعنا فى الان الآخر ثانيا لكونها زمانيين فلو كان
الواجب تعالى ايضا متلبسا بذلك الوقوع كما زعمه الجمهور كان ذلك الزوال اعنى زوال الحكم الاول
فى حقه تعالى ايضا لازما ولا يدفع فى ذلك كونه عالما بان زيدا فى الوقت الذى كان فى الدار
فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير الحكم الزايل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى
بحصول الصورة لا بانكشاف الذوات ولم يكن له تعالى الحكم المختص فى آن من الانات
بان يكون الان ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما فى علم المنجم بالخسوف الجزئى
المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم بطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس

فانه

فانهم لا يجاوزون عن ذلك ويقولون انا نعلم بالجزئى كونه نعم ليس ازليا
دليس بخصوص الوجود بعده لما فى حفظ بعض القطعة من الربع بحيث لا يكون قبل
ذلك الزمان او بعده كما فى جميع اجزاء الربع فى الزمان ان اتفق فيه
فى الزمان الماضى وفيه وكذا فى الحال والاستقبال بحيث ان الزمان تعاقب فيه
فى الربع الماضى فى الفلك شمال الاخص بعينه من ساعته
فى ذلك على كونه بوجه الامر يعد العلم بذلك
بعض الاحوال فى بعض العقل بعد زمانه
العدد فيها فى بعض عزة بين الاعتبار
على انه مع بذلك العقل
ذلك ونعم ان بذلك الفعل
منه ره

فانه لا يتغير بحسب تجدد الازمنة القبل والمقارنة والبعد او كان بانكشاف الذوات وكان بريئا
عن الوقوع تحت الازمنة والاوقات كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير اصلا قوله
تقرير الدليل على وجه آخر وقد يقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير فان
لم يتغير العلم بحال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير فى ذاته تعالى
تعالى عن ذلك اقول فى الجواب عنه قد عرفت انا منعنا كون علمه تعالى عين ذاته بمعنى الصفة
التى يقتضيها العلم من جانب العالم هى عين ذاته تعالى وح لا يلزم التغير فى ذاته بتغير المعلوم
وانما يلزم التغير لو كان ما به العلم اى الصورة المطابقة عين ذاته تعالى او ان العلم
الذى هو عين ذاته هو العلم الاجمالى وهو ليس بالصورة المطابقة كما عرفت قوله
وهو انا نعلم اذا لم يحضر عندنا جزئى لكون زيد خارج الدار فى المثال المذكور وقوله
فى ان حضر عندنا جزئى لكون زيد فى الدار فى ذلك المثال وقوله ثم حضر عندنا ذلك الجزئى
الاول اى بعد حضور الجزء الثانى لبعدية زمانية فهذا التقرير ايضا مبنى على توهم التجدد فى اجزاء
الزمان بالنسبة اليه تعالى فال حاصل هذا التقرير العين الى التقرير الاول على ما قررنا قوله
بل المناسب ان يقال ان هذا المطلب لا يصح بدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايضا
اذ اجيب بان قوله لزم التغير فى علمنا لزم التغير فى علمه تعالى حكمنا على ان المراد بالعلم الذى
هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لا بسبب وقوع الحكم اى كم تحت
الازمنة وكون العلم حضوريا لا ينفع فى ذلك وايضا نقول اذا كان شئ من الاشياء منكشفا
بذاته عنده تعالى فى آن معين بسبب حضور ذاته فى ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع
مع الزمان الذى بعده بالنسبة اليه تعالى ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك
الانكشاف لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء ابقى صورته فى مدرك من المدارك
ام لا اذ الانكشاف الحضورى امر وراء العلم الصورى كما ان المبصر اذا غاب عن البصر
يزول عنا الحالة التى نسميها الابصار ولا يكفى فى ذلك بقاء صورته فى خيالنا اذ لا شبهة
ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما زوال
حالة وجودية عن المنكشف لديه وليس المراد بالتغير هنا الا ذلك فظهر من ذلك ضعف ما
ذكرنا ان جواب المصنف عن هذا الاستدلال على قوله والتغير فى الاضافات ممكن ليس بتام

والمبصر

الدان حيث قال ان وعمم قوانين الأشعرية كما قرره لشبب الجواب عن المحقق هوان الثي والتغير ليس
بالنسبة اليه تعالى هذا وقال المحقق القمي بن الليق الآتي في الجواب ما اقول ان علمه تعالى
لما كان حضوريا غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان والآن الفلاني
ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان والآن الذي كان فيها بل يعلم هذا العلم في
الحين كون زيد خارجا عنها بعد ذلك كونه فيها من غير لزوم محذور وتغاير المعلومين بالذات
لا يستدعي تغاير العلم الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل والى ما اشار المص بقوله
وتغاير الاضافات ممكن اشهر اقول القول بقاء العلمين معا لا يمكن عند من يقول
بالعلم الحصولي بان يكون صورة كون زيد في الدار وصورة كونه خارجا عنها حاصلتين
له في ذاته تعالى عن ذلك واما في المدارك العالية ففي اختلاف بين القائلين بالعلم
الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار وتجدد عنده
تعالى على ما حققنا واما من لم يرض القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا الا خلاء
كما لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به في هذا
الكلام واما الثاني فكما صرح به في مثل هذا المقام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور
جميع اجزاء الزمان مع ما فيها عنده تعالى فقال هو طور وراء طور العقل ووجوه البحث فيه ظاهر
وقال في حاشية الحاشية وفيه الزام قدم كل حادث فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين معا هذا
ثم اورد على المناسب الذي ذكره المحشي ان هذا الجواب يستدعي كون العلم زائدا على الذات
اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب المص ان العلم نفس
الذات ~~[illegible]~~ الا ان يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات
اشهر اقول اما كون ما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه
المص من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضا ان المص بأي معنى قال بكون
العلم نفس الذات وانه تعالى بحضور ذاته تعالى عالم اجماليا بالاشياء والا ان للمستدل
ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات فان قال العلم الذي هو عين ذاته بمعنى
الصفة التي يقتضيها العلم من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا بمعنى
العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علما تفصيليا بالاشياء وخصوصياتها ليلزم من

لغيرها

95

تغيرها غيره بل هو معنى آخر قد عرفته غير مرة **قوله** فانه لا يكون ان يكون تارة تعقل عقول زمانيا انها معدومة
وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا
اذ هي بحضور ذلك تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى بريئا عن الوقوع في الزمان كما حققنا فلا يمكن
نفي علمه تعالى بهذا القول اذ نقول نعم لا يمكن ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انها
موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت **قوله** ولا واحدة من الصورتين يبقى
مع الثانية اقول لا منع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه تعالى بالصورة على ما هو مذهبه كما على
رجوع الحوادث في الزمان وبعده في زمان آخر ولا تقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه تعالى
بحضور المعلوم وفرض كون علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين اي المعلومين بحضور الذات معا اذا
كان في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه تعالى حضوريا
ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه واحدة من الصورتين اصلا على ما حققنا واي محل ان
هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه **قوله** وان ادركت بما هي مقارنة
للمادة الى قوله بالة متجزية اقول قد ثبت لك ان مقارنة المادة وعوارضها انما يمنع التعقل
اذا كان التعقل بحصول صورة الشيء في العاقل ولا اذا كان بحضور ذاته له كما في حضور المعلول عند
العلة فلا يمنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يمكن مدركة لنا الا بحصول صورة فينا ولم يمكن
حصولها في النفس المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية المتجزية فلذلك لم يمكن
ادراكنا لها تعقلا بل حسا وتخيلا ولكونها حاضرة بذواتها عنده تعالى على الحق تعالى لكونها
معلولات له فلا حاجة في ادراكه لها الى حصول صورة فيه تعالى عن ذلك فيكون ادراكه تعالى لها
تعقلا ولا حاجة هناك الى آلة متجزية فالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية ومشخصة
وممتنعة الوضع بما كثرت معلومة له من غير نقص وحاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل
انما ينفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا
وكونه زمانيا ايضا كما مر ولا على تقدير كونه حضوريا وبريئا عن الوقوع في الزمان كما هو الحق فلا
ينفيه اصلا **قوله** لكن انت كثير من التعقلات اقول اذا حصلت مع التعقل به بينك
علمت ان اثباته ~~التعقلات~~ ليس بوضعه له تعالى بل عدمه يعقل اليه **قوله** من الواجب   من التعقلات
الوجود انه يعقل كل شيء ارمن الكليات والجزئيات على كونه تعالى اما الاول فظ واما الثاني

نعم كونها منحصرة في فرده فلا فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو الصورة
كلية يجيف عند العقل الكثير الذاتي في الاول كما انه يجيف الكثرة عند العقل الصدق مع
الكثرة الغير في الخارج وفي الثاني يجيف الكثرة عند العقل ولا الصدق مع الكثرة في الواقع
بين هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصرة في الخارج في فرد فلا يعزب عن علمه تعالى شيء من الاشياء
في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض
مخصوص كل واحد من تلك العوارض معلومة بماهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك
العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان
ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد التشخص لكن قد يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمرو بعنوان
كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخر كل منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ايضا
كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير
من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى
هذا القياس كل جزئي من الجزئيات جزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك اشار بقوله ومع
ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي اي بحسب الكلي فرض العقل لا يعزب عنه شيء
شخصي اي بحسب نفس الامر والواقع والحق بين ان هذا النحو من العلم بالجزئيات امر ممكن
بحيث لا يفوت منه تعالى جزئي من الجزئيات وبمثقال ذرة في الارض ولا في السموات
ولا نقص فيه بحسب الكمية كما زعمه الجمهور وشنعوا به الا انه لكونه علما صوريا حصوليا
لا انكشافيا حضوريا فيه نقص عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا **قوله** يعلم من كلامهم المذكور
ان الموجودات الكائنة الفاسدة اه اقول الظاهر من مذهب القائلين بارتسام الصور
في ذاته تعالى ان الموجودات مطلقا سواء كانت الفاسدات او المبدعات الباقيات مادية
موجودات علمية ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات منها انما هو صورها
الحاصلة في ذاته تعالى **قوله** ونفي هذا الاشكال في كفر جميع اه لا يلزم كونه كفرا لو لزم عزوب شيء
من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين
الذي يلزم من انكاره كفر هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفية كون ذلك
العلم فلم يشتبه على احد عدم كونه من ضروريات الدين وظاهر ان النزاع في كون

العلم

96

هذا النفي لا الاول

العلم حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا الاشكال في كفر
جميع في انه انما كفرهم في ذلك لاجل عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى كيف وهو امثل
قدرا واشد غورا في المطالب الحكمية من ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك عن كلامهم
ولا الغزالي ونحوه فلم توهموا من ظاهر كلامهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات على نحو الكلي او انه
تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى عالما بالطبايع الجزئيات
ومفهوماتها الكلية لا الشخص من ذواتها ومحاملهم ذلك على تكفيرهم ولو ذلك افتراء عليهم
وتوهم من كلامهم فلا ينبغي تكفيرهم بمجرد كونهم اكاد العلم وكيفية من كيفيته وان يعم
تخطيتهم **قوله** فان واجب الوجود تعالى مبداه اه في هذا التعليقات مل فليتامل **قوله** ان
هذا القائل صرح بان واجب الوجود تعالى مبدا الكل وبعد قوله باعتبار الوجود العيني ان
خير بان القول بمبدائيته تعالى لكل وجود والقول بعدم عزوب شيء عنه لا يستلزمان
خصوص العلم الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو اي خصوص العلم بل انما يستلزمان
على مطلقا وينافيان نفي العلم راسا واين ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود العيني
كما صرح بنفي هذا النحو تعجب فتامل **قوله** ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين
اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي اه فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المجردات
العالية باعتبار ارتسام صور الموجودات والاولى في تحقيقه ان يكون الكتاب المبين
عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير متغيرة عنده تعالى
ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا وقد يكون قلمه الذي به يرتسم تلك النقوش في ذلك الكتاب
واللوح العقل الاول بل ارادته تعالى المتعلقة بافاضة الوجودات والخيرات على الدوام
ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن مظاهر الزمانيات
وصحيفة المادة الكلية باعتبار ارتسام صور ما في الكون تدريجا كل في وقته وقد يكون
القلم باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول ولا لوقضاء
والقدر فالاول عبارة عن ذلك الكتاب المبين بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ
والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فان الوقت لا يعتبر التغير و
العدد يعقبله **قوله** والتغير في حضورها انما يكون لتغير في النسبة والاضافة اه اقول

فنقول مما حققنا لك ان التغير في حضوري انما هو فيما بينها بعضها بالنسبة لا بعض لا بالنسبة اليه تعالى
فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم
التغير فيه البتة تعالى عن ذلك ولا اظنك ان تكون في مرية من ذلك قوله لو انضم امر
مخصص بضم اليها وهو المسمى بالتشخص اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري
غير زائد في الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى ان الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج بحيث يصير
مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام وينتزع منها العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون
ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل كذلك يجعلها في الخارج بحيث
يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون
لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص
امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار فحاصله التشخص ليس الا كون الماهية مرتبطة بالجاعل
الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا كما ان حاصل الوجود ليس الا كونها مرتبطة بالجاعل الموجود بنفس
ذاته كذلك واما العوارض المكتنفة بالشخص فليس الا امارات للتشخص واما المادة في الماديات
فليست الا معدة للماهية لقبول الارتباطات المتعلقة بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية
المجعولة المرتبطة بجاعلها على وجه خاص في العقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن
هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين بان يكون لها في الخارج افراد ارتباطات
بالجاعل فهي من هذه الحيثية تكون كلية ومشتركة بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة
بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك فهي من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا وتشخصا   نهر
فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج مرتبطة
بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا ممتنعا فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت
اولا ولا يكون كليا الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي وذهب جماعة الى ان
التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية منضم اليها به يصير جزئيا ومتشخصا ونسبته
الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى مشخص آخر
واشتراكه بين التشخصات ليس الا في مفهوم عرضي وهكذا قال جماعة في الوجود ايضا
اذا مهدنا هذا فنقول ان جماعة من المتأخرين كالمحقق الدواني وسيد المدققين

تحقيق في التشخص

ومن تبعهما

97

اي تبعهما زعموا ان تشنيع المتأخرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وابقائهم
علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج
قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديمة في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب
هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمونه تشخصا في الماديات
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم به للمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء
بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعترفون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات
عز ذلك ثم قال بعد ما بين ان ليس في الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة نوعية
اما منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقائق اذا ادركت
بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية فالاختلاف
في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب
يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
في جهل كلام الحكماء ذوق التحقيق والاحساس عنه نفيه واثباته ادرك جميع الموجودات
له علم كو المحقق العارف المقدس عن شوائب والقصور اشهر وقال سيد المدققين   النقض
في حواشيه على هذا الكتاب في ذلك المبحث بهذه العبارة ليس الشخص الجوهري مثلا الا الماهية
النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات العرضية
ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب
فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان لصورته مانعا من فرض الشركة وان ادرك لا
بالحس كان لصورته غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت
لمن طلب ما علمته بالحس وقت مثلا قطرة ما متقدرة بالمقدار الكذائي في الاين الفلاني في عصر
ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها
في الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور
واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور يخصصه بحيث
يصير جزئيا وكيف لا والصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه
وان كان اكثر صفاته بل ماهيته ايضا مجهولة انتهى واذا عرفت ان التصور مع و الصدق يكون

ما نعلم فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب كون الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء
من ان علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم وذلك
من ان يخرج عن علمه شيء من مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل
جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي
لا يمنع عن احتمال الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك
واشار كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو نحو الارتباط بالحامل فمناط
الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقع اعني الادراك
المرتبط بهذا النحو اي من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما هو
بالادراك لا بهذا النحو فالاشياء المرتبطة في الخارج بحسب انحاء [illegible] الخارجية كلها
اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما هو في
الصورة الخيالية كانت جزئيات وان ادركت بالصور الغير الحاكية لنحو الارتباط
كما يكون الصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالحامل كانت كليات فمناط الجزئية
هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من
الارتباط فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم
الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي كما اشار اليه هؤلاء
الجماعة وعلى تقرير البناء فالاوجه التخصيص بنفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات
كما صرح به المحقق الدواني في [illegible] وهذا الامر لكونه لا ماهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا الا
على ما ذكرنا فالنفي مخصوص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع
الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات والمثال الذي اورده سيد المدققين التحقيق فيه
ان علمك به انما يكون جزئيا للادراك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لخصوصية الاحساس
بل لو امكنك الاطلاع الحضوري به بدون الاحساس لادركته جزئية فلو امكن اطلاعك
لمخاطبك ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا [illegible] تشنيع السعيد ايضا
باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء
في الخارج لا بماهيته وسائر صفاته مطلقا فحينئذ يحصل له العلم بوجه وقوع الشيء في

الخارج

78

الخارج فيجعله يتميز بصفاته لا يفيد في ذلك منع الاشتراك [illegible] بل في جميع ذلك **قوله**
وههنا ثلث احتمالات الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني
ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر حصوليا **قوله** مع ان فيه
بعد فيه ان علم كل واحد منهما بالصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخرى جزئية وفيه
ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك وهو مع هذا التقدير
لا وجه لهذا الكلام وايضا كون كل من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احدهما كلية والاخرى
جزئية لجواز كون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين **قوله** لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور يعني
اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا تمام نفي الحضور الا [illegible] عنه تعالى وقد عرفت
ان بذلك يتعلق بتكفيرهم بتجويز كون احدهما واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير
التسليم لا يصح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير **قوله** هو قسمان في بادي النظر احدهما ان
يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون
بالعكس من ذلك **قوله** وان كان بناء في النظر بالتاء المثناة الفوقية والتشديد ويمكن ان يقرأ [illegible]
بالثاء المثلثة والتخفيف النون حرف الاول **قوله** يظهر منه بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني
مما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات
الاشياء جزئيات وحقايق والكليات ليست الا مفهومات وماهيات [illegible] في الاذهان
قوله وصار القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه
اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء معلوما بالعلم الحصولي وكان علمه تعالى على الوجه الكلي
يلزم عنه نفي الحضور الا ان في الذات تعلق تكفيرهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال
الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم مدخليته في تصحيح التاويل المذكور فالمراد بالبطلان
هو هذا فقط للاحتمال [illegible] اليه بقوله مع ما فيه ايضا فتدبر **قوله** يلزم ان يعزب عنه شيء باعتبار
الوجود العيني اذا لم يكن تفاوت بين الوجود العيني والمدرك الذهني الا في نحو الادراك على ما هو
زعم المولوي لا يلزم عزوب اصلا **قوله** والصحيح ذلك بناء في قولهم [illegible] العلم الى ان
اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بحصول ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة
فتدبر **قوله** ليس الا في العلم الذي هو مع الذات هذا الكلام منه ايضا صريح في ان المنسوب

نفيه السهو ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم حال كون شيء من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه
لا يصلح متعلقا للتكفير ايضا يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق قبل الآن
ان الحضورات الزمانية اذا لم يكن يتحقق قبل الآن وقد يتحقق بعد الآن ولا شك ان
الحضور له والانكشاف عنده حالة وصفة حقيقية فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي كمالي
فذلك له تعالى حالة منتظرة وهو محال وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافات والى هذا ان
المتجدد له تعالى لو كان حالا فقد تجدد له تعالى علم وهو محال وان لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه تعالى
اصلا فلا يصلح للتكفير **قوله** فيكون المتشخص بذاته متحققا في الاشياء المادية بغيره الا ان المتشخص
الذي ينضم الى الماهية لتشخص وهو المسمى بالتشخص اذا لم يلزم خروجه عن متعلق هذا العلم
لم يصح بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك **قوله** على اعتقادهم اي على اعتقاد الفلاسفة وهو
امتناع تعلق التعقل بالماهية الكلية **قوله** صح القول بانه لا ينسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق
تكفيرهم قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا في قوله فلم يكشف عن احد عند التأمل في كلامهم انهم لم يثبتوا
وبذلك تعلق كفرهم وكذا في قوله هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويتعلق
بذلك كفرهم وذلك لما عرفت ان شيئا من هذه الانتفاءات ليس نفيا لعلمه تعالى حقيقة
قوله ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع الى الآن بان يكون الآن
ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي يوجب تغيرا في حكم الحاكم حال الآن في قوله
وهذا القول كفر صريح ليس بذاك لانه انما يلزم الكفر لو كان المنفي الوقوع في الآن على
ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي حذرا عن لزوم التغير وظاهر
انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على تقدير الآخر اعني على تقدير تعلق الظرف بالحكم فهو المنفي
ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم العلم به في الآن بل انما يلزم عدم كون العلم آنيا ازمانيا
ولا محذور في ذلك فعليك بالتأمل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما
اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله المحشي اعني قوله ثم ربما وقع الكسوف الجزئي ولم يكن
عند العاقل الاول تعالى احاطة بانه وقع او لم يقع نقض لعين فان الشيخ لم يقل ولم
يكن عند العاقل الاول تعالى احاطة بانه وقع او لم يقع وليس في كلامه في هذا المبحث ذكر العاقل الاول وقد
العاقل الاول اصلا فننقل كلامه ليتبين حقيقة الحال قال في الاشارات بفصل
العقل الاول [illegible] بعقود نقل
عقد [illegible]

عنه ليس فيه امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بهذه العبارة ثم ان الاشياء الجزئية قد تعقل
كما يعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كا
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها توافي
كما يعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني
الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل كسوفا جزئيا يعرض
عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي فهو ان العاقل لان
يعقل كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت
من زمان اول الى ليس ويعقله ذلك امرا ثابتا قبل كون الكسوف ومعه وبعده ثم قال
بعد فصل اخر تذنيب في الواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
الى اخر ما نقله المحشي فلم يحكم في فصل سابق بان العاقل للجزئي على النحو الكلي ربما وقع [illegible]
ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات
يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير فحصل من مجموع هذين الحكمين انه
يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول تعالى احاطة بانه وقع او لم يقع **قوله** ورد
عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في كون ذلك
مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة اثبات ادراكه
بعنوان الحضور العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك يتوجه تكفيرهم والمحشي
توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك في نفيهم قالوا
كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا القول بعدم ثبوت ذلك
كفر صريح فمبنى التكفير على عدم الاثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل
يتوجه على ما يرد على الشق الاول هو ما يرد على الشق الاول مسامحة فتأمل **قوله**

وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها فحاصل هذا الايراد هو التدافع بين كلاميهم
احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات
على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها بعضها قال المصنف في شرح الاشارات بعد شرح قول
الشيخ المنقول عنه قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
الخ واعلم ان هذه المسألة قد تشبه مسائل الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة بحكم
يقع بعضها في الحكم وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان
لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارض
في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال فالصواب ان يؤخذ بيان
هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها
على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان
لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب تعالى وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها في جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني
اقول لا يتصور التعارض بين ما يوجبه المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علما زمانيا متغيرا فان العلم هناك مطلق
وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره قدس سره في الصواب ليس غير ما
ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل ليس الا الاحساس الذي ذكره قدس سره وجعله مناطا وما هذا الا دفع
التدافع فليتامل قوله اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان اعلم ان
التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع الفلك

الرسم

في كونه اشبه زمانيا و مكانيا وكيفيتهما وقربهما

لم تجدد وجود الشيء الزمانيا عند اهل التحقيق بل مجرد او متغير

١٠٠

الرسم بحركته تعلقه بزمان واقع بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده مشروطا بتعلقه معينة
من الزمان اولا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الرسم
زمانية وثانيها ان يكون التجدد الرسم للزمان واقعا في اوضاعه وبهذا
المعنى يكون الفلك الرسم فقط زمانيا وثالثها ان يكون حدوثه ووجوده
متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع الفلك الرسم بالقياس
الى ذاته اولا وبهذا المعنى يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية والتعلق
بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة
الى ذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون حدوثه
ووجوده مشروطا بمكان من الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتأخرة
عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات
حادثة او قديمة يكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من
حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة اليها
فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من المجردات حادثة او قديمة مكانيا
بشيء من المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما
يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن ان يكون
الا جسما او جسمانيا ومن حيث هو جسم ليس من شأنه الادراك والا لكان كل جسم
مدركا بل لا بد ان يكون له قوة من شأنها الادراك وتكون تلك القوة لا محالة
قائمة به او بجزء منه وهذه القوة هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان
يكون المدرك بآلة جسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان
المدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك و
الزمانيات والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد
والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون جسم من
الاجسام في اي مكان كان وفي اي جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضرا للجسم الآخر
كذلك بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين ليتحقق الحضور

قال بانها حادثة اي المجردة الحادثة كالنفوس بحدوث الابدان فانفتح بتجدد اوضاع الفلك بالنسبة اليها بتبعية ابدان غفر له

الذي به يتحقق الادراك وذلك ظاهر واما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان
والمكان فلا يكون اختلاف الاوضاع والجهات والامكنة والازمنة الواقعة في
الزمانيات والمكانيات كائنا بالنسبة اليه بل يكون كلها في حاق وسطها متساوية النسبة
بعضها ببعض فلا يتصور لشيء منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده
غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقديم
ولا تاخير ويكون قرب بعضها بالبعض وبعده عنه وكذا تقدمه عليه وتاخره عنه ايضا مدركا له
البتة فتحفظ بذلك **قوله** فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي شيء حادث يوجد في اي
زمان من الازمنة اقول لا يخفى ان هذا الكلام صريح في ان هذا العلم ثابت له تعالى سواء
كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصور والا لما اثبتوا الحكماء ايضا فيتعين
انه يجب ان يكون بانكشاف ذوات الموجودات عنده تعالى دفعة واحدة بلا قبلية
ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة اليه تعالى وانما هي لها فيما بينها
كما مر غير مرة فهذا خلاف ما قرره المحشي من ان مذهبه هو انه تعالى انما يعلم
الحوادث قبل الايجاد بحصول صورها في المبادي العالية وبعده بانكشاف ذواتها
فان قلت قد قال المص ره في شرح الرسالة نعم الكلام الذي نقله المحشي بهذه العبارة
فان كل شيء من مرض او صحة او [illegible] او يوصف بهذه الصفات على ان
كان في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه يثبت ح
ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما هو بالصورة الحاصلة في الجوهر العقلي كما هو مختار
تاليس الملطي على ما مر فليس منطبق التحقيق الذي ذكرت على مذهبه قلت قد نبهناك
لك في تضاعيف ما مر ان المص يقول بكون علمه تعالى بانكشاف ذوات الموجودات
على النحو الواقع عنده تعالى بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف وهي مخالفته
مع الحكماء في نفي علمه تعالى بالجزئيات والتشنيع عليهم في ذلك وشدة مبالغته
في ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة صريحة في انه خالفهم
وشنع عليهم لقولهم بالعلم الصوري الحصولي ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري
وهذه مخالفة اخرى وراء المخالفة في الادراك في ذاته تعالى كما مر والا فهم يقولون

علمه

علمه تعالى بالجزئيات الصادرة كما قد علمت [illegible] ذلك مرارا فان ما ذكر في هذا القول منه بعد تسليم المحشي
والشارح له فهو انه [illegible] العلم قبل الايجاد لكن [illegible] موضعه اثبات كون نسبة الزمانيات اليه تعالى
نسبة واحدة [illegible] فيه كونه تعالى عالما بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذ يثبت
في قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى ولا تغفل فانه يوهم ان الجوهر العقلي الذي فسر الكتاب المبين
به عبارة عن شخص الانسان الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم
الاكبر من حيث المجموع كما صرح به المحققون شخص واحد صادر عن الله تعالى بالابداع وهو
من هذه الحيثية جوهر واحد وعقلي اذ خلق ابداعا بلا مادة ومدة ومشتمل على اعيان
جميع الموجودات وصورها فهو كتاب يثبت فيه جميع ما صدر عن الباري تعالى بواسطة وبدونها
من الازل الى الابد وتفسير المص الكتاب المبين قبيل هذا القول بعد سطر الوجه يؤيد
هذا التاويل ولا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله المحشي من المص في شرح رسالة العلم
يخالف [illegible] كما اشرنا اليه فليت [illegible] فان مثل هذا الاضطراب وقع في كلام تملت ح
الحكماء ايضا فان الكلام الذي نقله الشارح منهم في هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المص ره
في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم
غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة له تعالى دفعة واحدة فيكون
عالما بذواتها لا بالصور زائدة عليها مع انهم مصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق
الى ان الحق انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه تعالى
في الشهود الادراكي [illegible] الوجه العيني لكن مع انه يمكن ان يحصل لشيء من الزمانيات
والمكانيات نسبة حضور معه تعالى [illegible] بمعنى حصول الحضور العيني ولكن دفعة كما ذهبنا
اليه فان الحق انهم يتحاشون عن حضور المادي عند المجرد والزماني عند غير الزماني على ما صرح
نقل عن كلام الشيخ في الشفاء فينبغي [illegible] ان يكون شيء من الزمانيات والماديات حاضرا
عنده تعالى لزمهم بمقتضى هذا الكلام ان يقولوا بكون جميع الاشياء حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة
وكون علمه بها بهذا الحضور فكان [illegible] لما قرروه من العلم الصوري واما المص ره فلما قال
بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى بحسب الوجه العيني لزمه ان
لا يكون فرق بين قوله قبل الوجود وعنده وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا معنى لكون علمه تعالى

لا يتصور
بها قبل اوجوداتها وجوداتها بالصور الزايدة على ذواتها وعند وجوداتها بنفس ذواتها حيث لا يتصور
هناك قبل ولا بعد فالاولى ان يحمل مذهب المصنف رحمه الله على التفصيل لكن لا باعتبار
قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة عن المجردات وغير الزمانيات
والمعلولات البعيدة عن الماديات والزمانيات كما يشعر به كلامه في شرح رسالة العلم
كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذي نقله المحشي في شرح
الاشارات من تقييده المعلولات بالذاتية في قوله فى ذلك المعلولات الذاتية للفاعل
العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة عن المواد
وح يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي نقله المحشي من شرح
رسالة العلم ههنا ما هو المراد من كلام الحكماء الذي نقله لبيّنه من الوجهين المذكورين
البصيرة جعل مذهب المصنف على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات الذاتية والمجردات
كحضور ذواتها بانفسها اما بالزمانيات والماديات كحصول صورها في المعلولات العقلية
مطلقا اعني قبل وجوداتها وبعدها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد ومع هذا التوجيه يحصل
التوفيق بين جميع كلماته ولا يبقى لتشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئي بل طائل بل ينعكس عليه فليتامل **قوله** ثم ذكر تحقيقا فقال اي قال بعد ذكر
التحقيق بانه مهد اولا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء اما ان يكون
بحسب حقائقها واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة و
الكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اي لا يوجد معا
او يكون قارة توجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان
او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فالطبايع المعقولة
اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى لتعين اشخاصها
وتشخصها هي اما الزمان كالحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما كما
في الاشياء المتغيرة المتكثرة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق
بها [illegible] اخر ما ذكر هناك ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي **قوله** تر
يدل على ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال الا انه لا يمكن ان يحكم بان الماضي

ليس موجودا

ليس موجودا في الحال فان معناه ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجود حالة الحكم اذ
الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن وجود الحاكم مقارنا لزمان من الازمنة و
لا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده حالة
الحكم ولكن يحكم بدله بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك
الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فتحقق
انه لا يعزب عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون
الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا كونه
غيرها غير عنده فليكن ذلك في ذكر منك **قوله** يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون
موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة فلا يكون الماضي ايضا الذي هو موجود في زمان معين موجودا في
الحاضر زمان الحال الذي بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين موجودا في
زمان الحال الذي هو زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشئ
الذي مضى زمانه والشئ الذي سيأتي زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين لصح ايضا اذ كل
منهما زمان لوجود نفسه ايضا كما تقرر في موضعه والاظهر ان يقول يحكم هو بان ما هو موجود في
زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان آخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان المسمى بالحال ليطابق
المبدل وما هو بدل منه كما لا يخفى **قوله** ولا يحكم على شئ بانه موجود الان او معدوم وذلك
لان الان عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم
زمانيا **قوله** او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيدا عن
مكان الحاكم حالة الحكم كما ان ههنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك يقتضي كون
الحاكم مكانيا بل هو يحكم بدل الحكم بان الشئ موجود هناك بانه موجود في مكان معروض البعد
عن مكان آخر **قوله** ولا حاضر او غائب اراد الحضور والغيبة الزمانيتين او المكانيتين
بالقياس الى الحاكم وذلك اعني عدم الحكم بانه حاضر او غائب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون
الحكم زمانيا او مكانيا **قوله** وهذا هو المعتبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات
بحيث لا يتعلق بالان او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها
على الوجه الكلي اي على الوجه الذي يكون العلم بالكلي فان العلم بالكلي يكون عن هذا الحيث

عن غير تحقق لشيء من الامور المذكورة كما صرح به المص في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبل الكلام
المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما ان بالزمان والمكان ويتنفر العقل
من اسناده اليهما كما اذا قيل الالف من حيث طبيعة الالف نية متى توجد او اين توجد
او كون الخمسة لنصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلدة تحدث بل اذا لقي شخص منها
كهذا الالف او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما قوله اما او لا فلان
فيه اعترافا بان لحق معلولاته كالجزئيات المتشخصة من وجه يدرك به الالات الجسمانية ان على
وجه يكون به مشارا اليها بهنا وهناك وهو كونها مشارا اليها بالاشارة الحسية فكان
المعترض توهم ان المنفي في قول المص تاو موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه
بالنسبة الى ما هو مثله في كونه زمانيا ومكانيا الذي به يتحقق كون الشيء مشارا اليه بالاشارة
الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي عن الزمان
والمكان وكذا توهم من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى مكاني او زماني آخر وليس كذلك
كما عرفت قوله ان يعلم جميع الجزئيات بالكلية ان دفعة واحدة بحيث لا ينفك علمه بالبعض
عن العلم بالآخر وهذا احقى من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحشي فليتفطن انها
التقرير غير ما ذكرناه اولا قوله لان نسبة الزمانيات الى القرباني بالمعية في الوجود ان النسبة
يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون منطبقة عليه اولا ولا ينحصر تلك النسبة بالانطباق
عليه فقط قوله والا لم يكن الاجسام التي في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا فيه اولا انه
ليس في الاجسام جسم لا يعرض له التغير اصلا وان كان في الوضع وثانيا انه على تقدير
تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الثاني من المعنى الذي ذكرنا للزماني ولا يلزم ان
لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون بالانطباق
عليه بوجه من الوجوه اما باعتبار الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف قوله يصدق
عليه انه مع الزمان في الوجود يعني لما علمت ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون
بالانطباق عليه في الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البريء عن التغير يجوز
ان ينسب الى الزمان بنسبة المعية وهو لا اختصاص في ان نسبة جميع الازمنة اليه كانت
نسبة واحدة بالمعية وذلك لان ذلك المجرد يجوز ان ينسب في كل زمان
معاني

اذلا

بعبارة
ان لا ذاتا ولا صفة و
اخرى ان جوهرا ولا عرضا
لان الاجسام عندنا في حركة
في الجوهر وان لم تتغير ذاتا
وجوهرا لكن تتغير صفة
وعرضا كما في الوضع
والاين وغيرهما
سمع

المعية في الوجود عبارة عن كون الشيئين
مشتركا في الوجود وكون كل منهما
موجودا معا

معين كهذا اليوم مثلا في ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود وكون نسبة جميع الازمنة
بالنسبة له بهذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء والجواب
انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفا لصدق
لا للمجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا سوى كونه معه في اصل
الوجود وكما انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك موجود مع ساير الازمنة في اصل الوجود
وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم انه
موجود مع ساير الازمنة في اصل الوجود فظهر ان كون نسبة جميع الازمنة له بهذا اليوم على السواء
لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لان حضور وجود هذا
اليوم بهذا اليوم وعدم حضور وجود المجرد بهذا اليوم قوله كما ان الحادث فانه في اليوم
لكونه معه في الوجود بهذه النسبة عن كونه موليت معية في اصل الوجود فقط بل خصوصية
زايدة عليها وهي كون وجودها فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست ايضا معية
في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث مع اليوم عن حدوث وحصوله فيه بل ان
كان الفلك هو الفلك الاعظم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة
التي يجددها كان رسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الاعظم كان نسبته
مع اليوم كون تجدد الاوضاع المخصوصة للفلك الاعظم بهذا التجدد المخصوص بهذا
اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زايدتان
على المعية في اصل الوجود التي يكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير
النسبة التي يكون للاحد الفلكيين مع يوم آخر بالتقدم او التأخر الذين هما من
مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك مع كل يوم غير نسبته الى يوم آخر متغايرة
بالشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارتين بخلاف نسبة المجرد
الى اليوم فانها لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم آخر لكونها معية
في اصل الوجود ايضا فكون الفلك اليوم في اليوم ليس للمجرد معية معه في الوجود
بل خصوصية زايدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه في الغد انما هو
لفقدان النسبة التي له مع الغد لا لفقدان نفس الغد بحسب النسبة في اصل الوجود

اليوم

فان الغد انما هو موجود مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالنسبة الى المعية في اهل الوجود ولا النسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زايد قدر على المعية في اهل الوجود فكما انه يكون اليوم في اليوم بعض معية معه في اهل الوجود يكون اليوم في الغد ايضا بهذا المعنى اعني معية مع الغد في اهل الوجود اذ النسبة في اهل الوجود غير خصوصية زايدة لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة كل فتفطن جميع ذلك **قوله** غير مسلم لان مآل خارج عن قانون التوجيه اذ المعترض في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت ما يمكن به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اهل الوجود فقط بخلاف نسبتنا اليها والمانع ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع ايضا ولا نقول لكنا ايضا لا نحكم الخ فلا يخفى ما فيه اذ لنظر اشارة المجرد بهنالك الى مكان قريب الى مكانه اشارتنا بهنالك الى مكان قريب من مكاننا لا من مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب من مكانه نظير اشارته الى مكان قريب من مكاننا فتدبر واما جواز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية فلا يمنعه احد **قوله** اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف الخ قد عرفت ان منشأ توهم الاعتراف ما هو وعند ذلك يضمحل هذا النظر كما لا يخفى **قوله** لا التصور فقط وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي لا بالصور الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد التصور المقابل للتصديق **قوله** بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته اراد بحضور كل في وقته ان يكون في وقته ظرفا للحضور اي كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك ولسلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا ليس مرادا المصنف رح لانه اذا كان حضور كل في وقته لا دائما لم يكن لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه تعالى بل مراده ان كلا منها في وقته حاضر عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا يكون في وقته ظرفا للكل وفايدته ان كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد

معن ص

عرفت

عرفت اندفاعه بما مر غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما مر آنفا **قوله** واما اندفاع النظر الثالث قد عرفت اندفاعه بما ذكرنا ولا ما ذكره المحشي في دفعه مبني على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام المعترض الى ما لا يرتضيه كانه دفعه للنظر الثاني وذلك بتاويل الحال بزمان مخصوص للمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به ليس قبله ولا بعده وكتمام مدة عمر احد منسوبا بالنسبة اليه تعالى يعني ان المنفي هو الحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاص المتكلم به بمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس مختصا بزمان من ازمان فيصح ذلك النفي منه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الآن مطلقا بدون اختصاص بالمتكلم وقوله اذ لم يحكم بان شيئا موجود في آن وجوده او معدوم ارخ آن وجود المتكلم بالمعنى المذكور او قوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال يعني ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده او مستقبل كذلك او حال بمعنى زمان مختص بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده ولا امنع تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتامل **قوله** لا يخفى لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود والحال ان المقصود هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لا لمجرد ان وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب عنه ما عرفت **قوله** بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون كذلك في العلم الحضوري الازلي فقد عرفت انهم لم يقولوا بالعلم الحضوري وان اريد انهم قائلون بذلك في العلم الحصولي الحادث فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلماتهم مصرحة بكون علمه تعالى بالجزئيات بالصور الكلية المنحصرة كل منها في فرد كما حررناه سابقا **قوله** ومن المتاخرين من تكلف لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما اورده على توجيه المعترض من الوجهين مع امرين آخرين احدهما شدة بعد حمل العبارة عليه فان الاشتغال من وجه كلي او الوجه الكلي الى وجه شخصي الكلي من قبيل الانتقال من اللفظ الى معنى لا دلالة له عليه بحد الدلالة وانما يمكن الاشتغال لو كان العبارة على وجه الكلي او على وجه كلي على سبيل الاختلاف فيه

دون التوصيف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي وخ كلام المص لوقوع التغير
في علمه بالجزئيات والاول من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف دون توجيه المص
فان حمل العبارة على توجيه المصادرة وان كان الظ لا يخ عن بعد الا انه صحيح للامكان
ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي الوجه المنسوب الى الكل بخلاف هذا التوجيه
الا انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا الوجه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق
اذا امكن الحمل مع البعد وهنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله والا يخفى ما فيه
يمكن ان يكون اشارة الى مجموع الوجهين الموردين على توجيه المقام الثاني من التوجيهين
الذي ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون
قد اكتفى عن الوجهين الاخرين لظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة
او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا قوله كان حضوره بلغ
باعتبار الوجود العيني مخصصا بتلك الازمنة هذا انما يصح على ما زعمه هنا ما حققناه كما
مر مرارا قوله لم يناسب الا مذهب الاشعري القايل بالحكم الوجب تعويل بحاله للتغير
غيره الغير القايل به بعين ان جريان الاوصاف الثلثة بهذا المعنى عنده غير الاشعري
لا يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى لا يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق الحكم الى ذات او المطلق
او الكلي في ضمن هذا الفرد فلا يدل على المطلق الذي هو نفي جريان الاوصاف المذكورة
بالنسبة اليه تعالى مطلق قوله والاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتبارية اي افعاله تعالى من حيث استنادها اليه تعالى ليست زمانية والا لزم اتصافه
تعالى ايضا بالزمان كما لا يخفى على الخبير بالسلفناه وكذا صفاته الاعتبارية من حيث
انها صفات له تعالى قوله كان علمه تعالى بذوات الجزئيات باعتبار الوجود العيني
او حال كونها ملحوظة مع اعتبار الوجود العيني او متلبسة باعتبار الوجود العيني فهذا
الظرف ليس خبر الكان بل حال عن ذوات الجزئيات فانه مفعول به بواسطة حرف
الجر وخبر كان هو قوله من حيث دخول الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلثة
الخ اوصافه بتذكير الضمير لكونه راجعا الى الزمان فتأنيثها باعتبار التعبير عنه
بالازمنة في قوله الواقعة في ازمنتها قوله بحث لا يخفى ما فيه فانه قد عرفت

ان

ان علمه تعالى بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة
وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة قوله فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم
يعني تاويل كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بكونه تعالى بحيث يحضر
عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم فان
هذا التاويل انما هو مبني على تسليم التغير في الحضورات الى ذاته الزمانية و
عباراتهم صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم في
الى حاصل هذه الحاشية انه ان اريد بقولهم بل هي حاضرة عنده في اوقاتها عدم التغير في
الحضورات الى ذاته الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان علمه تعالى انما هو من حيث دخول
الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان
اريد عدم التغير في كونه تعالى بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته لا عدم التغير في الحضورات
الزمانية ففيه ان عدم التغير في كونه بحيث كذا ليس عدم التغير في علمه بالجزئيات اذ الكون
المذكور ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات
حيث كان مقتضى عباراتهم نفي الحضور في الى ذات الزماني فتاويل كون الجزئيات
حاضرة عنده بكونه بحيث يحضر عنده كل في وقته المستلزم تسليم التغير في الحضورات الزمانية
تاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية فتامل قوله
فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم يعني ان علمه الازلي القديم لما اقتضى تغير
المتغيرات وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح وتادية الاسباب
المؤدية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين ذواتها المتجددة المستلزمة لتجدد ذلك
العلم الذي هو عينها فلو لم يتجدد ذلك العلم وذلك لعدم تجدد المعلومات يلزم التغير
في علمه القديم المقتضي لتجدد تلك المعلومات وهو مح فظهر ان امتناع التجدد والتغير
في علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات وهذا الكلام امر غريب والا يخفى
عليك ما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم انما يقتضي تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة
اليه تعالى وعلمه التفصيلي انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها
لديه تعالى وهي من تلك الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة

قوله واغرب وهذا بعد هو علم حيث بها من تعالى علمه بغير الاشياء المتغيرة وجزئياتها بها عالمين تعالى علمه وكون ومتغيرة
والحق ما قال العاصم للجبر والتفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام ونبه على الاجلال ان
الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا له تعالى بدون مدخلية العبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون
العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا
بقدرة العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى ولنا في تفصيله تحقيق
ليس ههنا موضع ذكره قوله بالقياس الى الاحاد اي القياس الى واحد واحد منفردا في سلسلة
الاسباب مقطوع النظر عما تقدمه منها واما بالقياس الى الكل اي الى مجموع ما في سلسلة الاسباب.
والضمير في قوله في اختياره راجع الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختياره للفعل
وقوله باعتبارين اي الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان باعتبار القياس الى كل واحد
فقط لا الى الفاعل القريب فتدبر قوله هل يسمى عالما وقادرا الا انه وهب العلم
للعلماء اي اقول والله اعلم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على
واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار قيام مبدأ اشتقاقهما اعني العلم
والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه تعالى بل انما
اطلقوا لفظ العالم عليه تعالى من حيث وجدوا انه تعالى هو الذي وهب العلم للعلماء واعطى
عليهم العلم المفيد لغيره كالملائكة ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه تعالى بانه عالم لاجل
ذلك وعدم كون شيء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون بقيام ذلك الكمال به بل يمكن
ان يكون لكونه عين ذاته وفي الواجب تعالى انما هو كذلك وهكذا الحال في ساير صفاته الكمالية
كلما ميزتموه باوهامكم او بعقولكم وانما سلم اوهامكم لكونها وهمانية غالبا اولان العقول وان
كانت في ادراك ما سواه تعالى بالنسبة الى كنه الاشياء وحقايق الامور على ما هي عليه لكنها فيما
يتعلق بذاته وصفاته تعالى في كالاوهام حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الامور وحقيقتها بل
انما يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع فتلك العقول بالنسبة اليه تعالى وقوله في ادق معانيه
حال عن الضمير المفعول في ميزتموه اي حال كون المميز كائنا في ادق معانيه يعني وان
دققتم في تمييزه غاية التدقيق وجردتموه نهاية التجريد عن شوائب التشبيه لكن مع ذلك
ليس بلائق بجلاله تعالى بل انه مخلوق مصنوع مثلكم راجع اليكم غير حق بان ينسب في جلال

قدرته

مبحث العلم

القياس و

قدرته تعالى قوله والباري تعالى واهب الحياة اي وبهذا ثبت ان الضمير في قوله الصفة الحياة فانه راجع الى
مفيض الحياة على الاحياء ومقدر الموت لكل ذي حياة قوله ولعل النمل الصغار تتخيل
لطيف لمعرفتها بالقياس اليه تعالى واثباتها له صفات كمالية وفيه شهادة لقول المتصوفة
ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض قوله زبانيين اي الاثنين
زبانى العقرب قرناها قوله فان قلت اذا كان موجبية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات
الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه اي لا يمكن امكانا وقوعيا ما يعتبر في مفهوم القدرة
كما مر اي الامكان امكانا ذاتيا قوله لانه الكل من مقابله يعني ان ذاته تعالى اقتضت بمشيئته وارادته
بها علي ذاته تعالى ترجيح كل ما هو الاكمل والاصلح بالنسبة الى نظام الكل من طرفي الفعل اعني وجوده وعدمه
فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضت ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا لا لخصوصية
كونه وجود زيد مثلا ولم يتعلق بعدمه لكونه شرا ومقابلا لما هو اصلح لا لخصوصية كونه عدما وكذا
اذا صار عدمه اصلح اقتضاه لذلك لا لشيء آخر فامتناع صدور عدمه الذي هو مقابل الوجود
حينئذ ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه غير الاصلح لا ذاتي فلا ينافي الامكان الوقوعي
ايضا لجواز صيرورة ما هو خير وصلاح في وقت شرا وفسادا في وقت آخر هذا وخطر ببالي
التحقيق عدم كون شيء من المقدورات خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا بالذات
بل كل ما هو خير فانما خيريته بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك وينحصر الخير بالذات
في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود بالذات ويكشف ايضا
ان مشيئته تعالى بالذات انما هو لذاته تعالى فقط لا لشيء آخر فتفطن قوله وليس قبله زمان
فان قلت هذا اعني عدم وجود وقت قبل وقت الايجاد جعله المصنف في كتب حدوث الاجسام موجبا
لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فما
بال الخيام حيث جعله موجبا لعدم المخصص قلت اراد الخيام بالزمان الزمان الموهوم
المنقضي اجزاؤه في الخارج الذي لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد به عند الحكماء لا
الزمان الوهمي المحض الذي ليس له تقضي اجزاء في الخارج بل اجزاؤه كنفسه وهمية محضة
ليس لشيء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد
في كل جزء منه كما هو راي المتكلمين وقد حققنا في حواشينا المعلقة على مبحث الجواهر من هذا

مبحث الارادة

الارادة ونحوها الارادة عين الاقدام كما يعرفني المتعلق الاسباب الموجبة للفعل من غير ملاحظة الى ...

الكتاب الا مراد المقترنة بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا اعم من ان يكون موجودا او موهوما لكن
فرض وقت قبل الاكوان ايضا ليصح لو نوع الاكوان فيه فلا يحتاج تخصيص الاكوان في وقت
الحدوث ههنا مخصص هذا ثم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالي بان تلك الاوقات من
مقتضيات النظام الاعلى صريح في ان الحكماء ليس احق ملتزمين بالايجاب الذي نسبوه اليهم
فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يكن ذلك السؤال واردا عليهم اصلا
فتفطن قوله مندفع بالتخصيص او بتخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح بالمستحيل بما لم يكن
الترجيح ناشيا من ترجيح ذات ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم قوله
وكلام الشارح ههنا في غاية السقوط لانه نظري فالظاهر هذا الكلام عن كون الارادة غير
زائدة على الذات فان مفهوم الذات اعم من ان يكون عينا او غيرا بل لعل الظ العرف بكونه
غيرا وغفل عما هو مذهب المصنف وغيره من المحققين من كون الذات عين ذاته فوقع فيما
وقع قوله المصنف في النقل دل على انصافه بالادراك اقول اعلم ان المراد من الادراك في عبارة
المص ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلقا ولا العلم بالمحسوسات
بطريق كان لان جميع ذلك مما ثبت بالادلة العقلية بل المراد هو الادراك المتعلق
بالمحسوس بما هو محسوس الذي اذا كان صادرا عنا نسميه احساسا وهذا النحو الخاص من الادراك
له تعالى لم يثبت بما ذكره المصنف سابقا من ادلة العلم بل ربما يدعى عدم امكان اثباته بالدليل العقلي
والعلم الحضوري الثابت له تعالى بجميع الاشياء وان كان شبيها بهذا النحو من الادراك
المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس حسا حقيقة ولهذا جزم المصنف قدس سره بان ثبوت
هذا النوع من الادراك انما هو بالسمع فحصر طريق اثباته على السمع دليل على ان المراد به ليس شيئا من
نوع العلم المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس فحاصل كلامه ان السمع دال على
ان له تعالى حسا فان النصوص بنطق فيه متواترة على كونه تعالى سميعا بصيرا والسمع حقيقة
ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات الا ان ذلك الاحساس
فينا لا يمكن الا بآلة جسمانية دل العقل على استحالتها عليه تعالى فيجب بمقتضى النصوص
اثبات الاحساس له تعالى وبمقتضى العقل نفي كونه بآلة والظاهر ان السمع والبصر حقيقتان
في الادراكين المخصوصين مطلقا اعم من ان يكون حصولهما بآلة او بدونها ولو فرضنا

كون

ما فانهم يخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح حو

بجب حو

بحث ادراك المحسوسات اعني كونه تعالى سميعا وبصيرا ونحوهما

كون الحصول بآلة معتبرا في مفهومها الحقيقي فلا شك ان المعنى المذكور من الادراك المخصوص بالآلة
اقرب المجازات للمعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه تعالى سيما اذا كون الآلة شرطا في حصوله
مطلقا ثم والتحقيق ان الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري
الا ان السمع ورد في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما اكثر ثمرة
بخلاف سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان ما قيل ان السمع والبصر العلم بالمبصرات و
المسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وان ما هو المشهور فيما بينهم من
من كون ذلك مذهبا لاصحابنا سيما المص موضع نظر بل الحق انهما صفتان زائدتان
على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المص المنقول عن شرح رسالة العلم اعني قوله عبر بها
عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم المطلق بل مراده انما هو الادراك الحسي
كما يدل عليه اخر كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي يدركها الحواس فكلام المحشي صريح
في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو محل النظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والادراك
قلت ما بين العلم الحصولي والحضوري وهو التفاوت بالشدة والضعف في الجلاء والخفاء
الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها بالصورة التي حصلت فيها ولو فرض ان
ان يتعلق بواحدة منهما ولم يكن العقل في الانكشاف فحينئذ يكون اتم ما دام العلم
متعلقا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة لم يمكن ان يتبدل له نشاة وخصوصية
اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسي والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين
ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والمهيات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات
فان الاحساس بالمعقول لو فرض لعله لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس
في المحسوسات اتم من العلم بها والظاهر ان العلم الحضوري لو كان اتم من الحصولي لان
الاول يستلزم الكشف عن وجودها وحقيقتها والثاني الكشف عن ماهيتها فحسب لان
الخصوصية في الوجود الحسي ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات في العقليات
اما على ذواتها او من لوازمها بخلافها في المحسوسات والعلم باصل الوجود دون العلم
بخصوصيته فثبات اصل العلم الحضوري لا يغني اثبات الاحساس الذي المراد به هو
الكشف الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود قوله هذا التخصيص لا يناسب عموم

البصار حو

عبارة المتن وقد عرفت ان التحقيق هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس بلا آلة له تعالى بجميع
المحسوسات لكن بدليل العقل واما النقل فلا يدل الا على ثبوت السمع والبصر والمصنف لما اسند
هذا الادراك الى النقل فقط وجب حمله على السمع والبصر فيظهر ان هذا التخصيص انما هو
مقتضى عبارة المتن فان قلت النقل كما دل على ثبوت السمع والبصر دل على ثبوت الادراك الذي
هو جنس للانواع الاحساسات كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وغير ذلك
من ظواهر القرآن وغيرها قلت لما ورد النقل في ثبوت مطلق الادراك وورد ايضا على
ثبوت نوعين معينين منه بخصوصهما ولم يرد على ثبوت نوع آخر غيرهما بخصوصه امكن
حمل المطلق على المقيد فلا دليل فيه على ثبوت غيرهما من انواع الادراك والضمير المراد هو الثبوت
من النقل فقط وليس جنس الادراك كذلك قوله لما كان الحي فيه تعالى هو الادراك ان
اريد بالادراك السمع والبصر او معنى يشملهما فيكون منع الحي فيه تعالى على ذلك هو اول
المسألة وان اريد منه مطلق الادراك فمسلم لكن الملازمة ممنوعة فتدبر قوله وحاصل
هذا الدليل الخ في كون ما ذكره حاصل الدليل نظر اذ بناء هذا الدليل انما هو على مقدمتين
احدهما كون حيوته تعالى تقتضى عنده السمع والبصر والثاني كون كل ما يصح له تعالى وجب
الحصول له بالفعل وما ذكره من الحاصل هو ان كمال الحيوة تقتضى حصول السمع والبصر بالفعل
فاين هذا من ذاك ويمكن ان يجاب بان كمال الحيوة هو كونه حيوة واجب الوجود
تعالى بل كونها عينه تعالى فلما كانت الحيوة الكاملة تابع واجب الوجود وكان واجب الوجود
كل ما يصح له يجب له بالفعل كانت الحيوة الكاملة كل ما يصح لها يجب لها بالفعل وظاهر
ان السمع والبصر يصح ثبوتهما لها فيجب ثبوتها فيظهر ان كمال الحيوة تقتضى السمع والبصر
بالفعل فتقرير الدليل على هذا الحاصل هو ان واجب الوجود كامل الحيوة وكل كامل
الحيوة سميع وبصير فهو تعالى سميع وبصير فليتامل قوله قلت استعمال الالفاظ الادراك
الخ لا يخفى ان هذا الجواب يجعل المسألة لفظية محضة والحق ان اثبات هذه المعاني بعد
العلم الحضوري ممكن بالفعل لكن قد عرفت ان المراد مراد المصنف ليس ذلك بل امر
زايد عليه واثبات هذا الامر الزايد على العلم الحضوري المسمى بالادراك الاحساسي
له تعالى انما يمكن بالعقل لو كان فرض سبيل الى كونه كالا ايضا بدون كشف الشرع عنه

اللفظ

اللفظ انه لا سبيل للعقل الى ادراك مثال ذلك على سبيل الاستقلال مشتغل قوله وما قال بعض المحققين
من انه الخ هذا هو الحق التحقيق وهو الموافق لما ذكرنا فانه ظاهر في كونهما زايدين على العلم
الحضوري ايضا كما لا يخفى والعجب المحشي لهذا الكلام ليس على ما ينبغي لزعمه ان مراده هو
العلم الحضوري فقط كما زعم كون مراد المصنف ذلك واما ما اورده عليه من انه خلاف
ما قرره من كون منع الشركة انما هو في نحو الادراك الحسي فلا يرد على ما اورده فان
السمع والبصر على تخصيصه بهذا اي ما هو مراده في حقه تعالى ادراكان حسيان لكن بلا آلة فلا
منافاة بينه وبين كون منشأ منع الشركة هو الادراك الحسي على انه من قال بكون منشأ
الكلية والجزئية نحو الادراك لا يفرق بين الاحساس والعلم الحضوري بنسبته الى الاعيان
الموجودة في كونهما منشأ للجزئية ومنشأ الكلية انما هو الادراك بالصورة فقط كما ذلك
ظاهر لمن له تامل قوله وما قيل من انه لا يتخلف وجه ارجاع هذين الوصفين غرض هذا القائل
هو تكثير القول بكون السمع والبصر صفتين زايدتين على العلم وحاصله انه لو كان المراد
بهما هو العلم لم يكن وجه بعد ثبوت كونه تعالى عليما خبيرا التعرض لكونه سميعا بصيرا على هذه
الكثرة المتكررة المتاكدة المنادية بكونهما مغايرين للعلم ومع التعرض لهما لا وجه
لتخصيصهما بالتعرض وارجاعهما الى العلم مع امكان ذلك في ساير الحواس وما ذكر
من كونها الطف الحواس امر خطابي لا دخل له في المقامات العلمية والظاهر ليس الكلام
في اطلاق الالفاظ بل الكلام في الاتصاف بالصفات فحاصل قوله ارجاع هذين
الوصفين بخصوصهما الى العلم حال ساير الصفات الى اثباتها والتعرض لها مع
ارجاعهما الى العلم حال اثبات ساير الصفات والتعرض لها مع امكان ذلك
الارجاع فيها ايضا وكذا المعنى في قوله فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم فتدبر قوله ولكن تفسيرهما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
لعل الباعث له على ذلك زعمه ان الادراك الاحساسي لا يمكن بدون الالة
مع ان ذلك ايضا يبتني في طريقته فان طريقته ان مثل ذلك الاسباب عادية
لا يمتنع تخلف المسببات عنها والباعث عدم كونه قائلا بالعلم الحضوري فتامل
قوله كما قرره هذا القائل حيث قال بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم

ولا يخفى ان هذا الكلام من المحشى فان القائل اثبت عدم كفاية ذلك في السمع والبصر
وكفايته في سائر الحواس بان السمع لم يرد بصفات صفة اخرى بازائها فيجب الحكم بان
ادراكهم ثم انما هو بمعنى علمه بها واثبت السمع والبصر بازاء ادراك المسموعات وادراك
المبصرات فظهر ان ادراكه اياها سمع او بصر لا علم قوله فان مجرد اطلاق لفظ السمع
والبصر في الشرع الخ لا يخفى ان اطلاقهما على الوجه الكثير ظاهر في كونهما صفتين زائدتين
والمكن انتفاء ذهابهم الى هذا كما عرفت فمجرد الاطلاق يكفي في اثبات زيادتهما
قوله فيكونان راجعين الى العلم في هذا التفريع خفاء جدا وهل الكلام الا فيه والقياس
الذي ذكره في ادراكنا وادراكه تعالى يبطل كون سمعا وبصرا ايضا غير زائدتين
على العلم وعدم الفرق بينهما وبين العلم اللا يكونهما بالالة وبكونه بدونهما ولم يذهب اليه
احد ولعله اراد بالعلم ما يعم الادراك الحسي وغفل عن انه حينئذ لا يبقى نزاع وسند لو
على مطلوبهم لعل الوجه من هذا الاستدلال اثبات كون الادراك الجزئي من الادراكات ف
من العلم ليصير على ذلك مقدمة اخرى على هذا ان ذلك الادراك ممكن في حقه تعالى فيثبت انه كيف
الصفات فتم فيكون هذا الاستدلال قريب المأخذ مما ذكره الشارح وقوله كما للون اي لونا
معينا وفرض ان ذلك العلم حصل من العلم بعليته او خبر صادق ويمكن ان يكون بالابصار
سابق وبقاء صورته في الخيال او المراد اذا علمنا طبيعة اللون ومفهومه ثم رأينا في ضمن
رؤية فرد منها وقوله يشتمل على امر زائد ينبغي ان يراد ان هذه الزيادة انما هي في الانكشاف
لا في المنكشف حاصل قوله لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا الخ يعني ان هذا الدليل لا يدل
الا على المغايرة بين الابصار وسائر العلوم وذلك لا يدل على مغايرته لها في كونه علما اذ كل فرد
من افراد العلم يسبب اشتماله على خصوصية زائدة على طبيعة العلم مغاير لسائر الافراد المشتملة كل منها على
خصوصية زائدة على طبيعته واقول نعم ذلك لا يمنع كونه علما بالمعنى الاعم الشامل للادراك لكن
يمنع كونه علما مقابلا للادراك والكلام انما هو فيه كما اشرنا اليه والغرض ليس مجرد اثبات
المغايرة ليرد انه حاصل لغرض المقابلة بل الغرض كون الابصار مثلا اتم في الانكشاف من
العلم الذي ليس ابصارا قال قوله هذا لا ينافي مذهب المعتزلة بعني لا اشعار بالزيادة ولكن
انتفي كونه صفة لا يستلزم الزيادة بل يستلزمها لكن الزيادة اعم من ان يكون

بالقدم ويعم القدم والحدوث باعتبار الصفات الزايدة فاختلف ولا اسم ولا ... حيثية

بحث العموم او بحسب الوجوب والصفات عند القائلين بالعينية زائدة بحسب المفهوم وعلى ذلك باعتبار
الوجوب وما يجهته فالتعبير عنه بالصفة بهنا هو الانسب للحكم عليه بان له متعلقات
خبر بعد خبر للان قوله المقدرة وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام له الخ الكلام في
اللغة جنس لما يتكلم به قليلا كان او كثيرا وهو اللفظ الدال على معنى والتكلم في اللغة مصدر
قولك تكلمت بكذا وهو حدوث فعل اثره الكلام اذا عرفت هذا فنقول قد ورد في الشرع
نسبة الكلام اليه تعالى وكذا نسبة التكلم اما الاول فكقولهم هذا الكلام الله واما الثاني فكقولهم
الله متكلم ولا شك ان التكلم بمعنى فعل الكلام فيما يتوقف على قدرته واته والله تعالى غني عن الالة في
جميع افعاله فالتكلم فيه تعالى انما يتوقف على القدرة فقط وقدرته عامة لجميع الممكنات وفعل الكلام
بدون الالة من الممكنات فهو مقدور له تعالى فعمومية القدرة يدل على مقدورية الكلام له تعالى لا على
ثبوته بل الذي يدل على ثبوته هو الشرع فقوله عبارة المتن من حيث اطلق تعالى واريد
العام لا لازم له وانت خبير بان شيئا من المعنيين اعني الكلام بالمعنى المذكور والتكلم ليس
صفات للمتكلم اما الاول فلكونه منفصلا عنه واما الثاني فلكونه فعلا والمراد بالصفة ههنا ما قام
بالموصوف حقيقة وما يأتي من ان المشتق ما قام به المبدأ في المراد بالقيام فيه اعم من ان يكون حقيقيا
او غيره فتفطن وكون المتكلم من اسماء الله تعالى لا يستلزم كون التكلم صفة قائمة به تعالى
كما في الموجد والخالق قوله فعموم قدرته يدل على الكلام اي على ثبوت الكلام ووجهه على ما تقدم
المذكورة وذلك الدلالة لكون الكلام من الممكنات وقوة القائلة ان يدل على القدرة على
القاء الكلام وذلك لان القدرة على القاء الكلام فرد من القدرة العامة وهو ان القوة الخ
والتذكير باعتبار الخبر يعني التكلم الثابت بالشرع يعني ان التكلم الثابت بالشرع هو معنى القدرة
على الكلام وانت خبير بان هذا المعنى مجاز في التكلم ولا حاجة في التكلم الثابت بالشرع
الى الحمل عليه مع امكان المعنى الحقيقي اعني فعل الكلام وايجاده كما عرفته وايضا لا حاجة
في ثبوت هذا المعنى الى الشرع كما لا يخفى ويمكن ارجاع ضمير هو الى القائلة ان القاء الكلام
بمعنى فعله وايجاده هو معنى التكلم لكن فائدة قوله الثابت بالشرع نفي معنى التكلم الذي
الا بمعنى اللغوي فتدبر لكن مراد المحشي هو الاول كما يستظهر من عبارته

ولا يخفى ان هذا الكلام من المحشي فان القائل اثبت عدم كفاية ذلك في السمع والبصر
وكفايته في سائر الحواس بان السمع لم يرد بصفات صفة اخرى بازائها فيجب الحكم بان
ادراكه تعالى انما هو بمعنى علمه به واثبت السمع والبصر بازاء ادراك المسموعات وادراك
المبصرات فظهر ان ادراكه اياها بسمع او بصر لا بعلم قوله فان مجرد اطلاق لفظ السمع
والبصر في الشرع اه لا يخفى ان اطلاقهما على الوجه الكثرة ظاهر في كونهما صفتين زائدتين
والمكن ان ذهب اليه فيها كما عرفت مجرد الاطلاق يكفي في اثبات زيادتهما
قوله فيكونان راجعين الى العلم في هذا التفريع خفاء جدا واهل الكلام الاوفية والقياس
الذي ذكره في ادراكه وادراكه تعالى يبطل كون سمعا وبصرا ايضا غير زايدتين
على العلم وعدم الفرق بينهما وبين العلم الا لكونهما بالآلة وبكونه بدونهما ولم يذهب اليه
احد ولعله اراد بالعلم ما يعم الادراك الحسي وغفل عن انه ح لا يبقى نزاع واستدلوا
على مطلوبهم لعل الاولى من هذا الاستدلال اثبات كون الادراك اتمية الادراك في
من العلم ليفهم على ذلك مقدمة اخرى بل ظاهر ان ذلك الاتم ممكن في حقه تعالى فيثبت انه يجب
اتصافه تعالى به فيكون هذا الاستدلال قريب المأخذ مما ذكره الشارح وقوله كالعلم اى لونا
معينا وفرض ان ذلك العلم حصل من العلم بالعلية او خبر صادق ونحو ان يكون بالصار
سابق والبقاء بصورته في الخيال او المراد انا اعلم طبيعة اللون ومفهومه ثم رأينا في الخارج
رؤية فرد منها وقوله يشتمل على امر زائد ينبغي ان يراد ان هذه الزيادة انما هي في الادراك
للذي المنكشف بل قوله لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا اه يعني ان هذا الدليل لا يدل
الا على المغايرة بين الابصار وسائر العلوم وذلك لا يدل على مغايرته لها في كونه علما اذ كل فرد
من افراد العلم ليس باشتماله على خصوصية زائدة على طبيعة العلم مغايرا لسائر الافراد المشتملة كل منها على
خصوصية زائدة على طبيعته واقول نعم ذلك لا يمنع كونه علما بالمعنى الاعم الشامل للادراك لكن
يمنع كونه علما مقابلا للادراك والكلام انما هو فيه كما اشرنا اليه والغرض ليس مجرد اثبات
المغايرة ليرد انها ح صفة لنوع المقابلة بل الغرض كون الابصار مثلا اتم في الادراك فمن
العلم الذي ليس ابصارا فتامل قوله هذا لا يناسب مذهب المصنف بعض الاشاعرة بالزيادة ولكن
ان أتى كونه صفة لا يستلزم الزيادة بل يستلزمها لكن الزيادة اعم من ان يكون

يجب

[illegible]

بحسب العموم او بحسب الوجه والصفات عند القائلين بالعينية زايدة بحسب المفهوم وعلى ما قيل باعتبار
الوجه وبالجملة فالتعبير عنه بالصفة ههنا هو الانسب للحكم عليه بان له متعلقات
خبر بعد خبر لان قوله المقدورة وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام اعلم ان الكلام في
اللغة جنس لما يتكلم به قليلا كان او كثيرا وهو اللفظ الدال على معنى والتكلم في اللغة مصدر
قولك تكلمت بكذا وهو حدوث فعل انه الكلام اذا عرفت هذا فنقول قد ورد في الشرع
نسبة الكلام اليه تعالى وكذا نسبة التكلم اما الاول فكقولهم هذا كلام الله واما الثاني ف
انه متكلم ولا شك ان التكلم بمعنى فعل الكلام فينا يتوقف على قدرته وآلة والله تعالى غني عن الآلة في
جميع افعاله فالتكلم فيه تعالى انما يتوقف على القدرة فقط وقدرته عامة لجميع الممكنات وفعل الكلام
بدون الآلة من الممكنات فهو مقدور له تعالى فعمومية القدرة يدل على مقدورية الكلام له تعالى لا على
ثبوته بل الدال على ثبوته هو الشرع ففي عبارة المتن مسامحة حيث اطلق الخاص واريد
العام اللازم له وانت خبير بان شيئا من المعنيين من الكلام بالمعنى المذكور والتكلم ليس
صفات للمتكلم اما الاول فلكونه منفصلا عنه واما الثاني فلكونه فعلا والمراد بالصفة ههنا ما قام
بالموصوف حقيقة وما ياتي من ان المشتق ما قام به المبدأ فالمراد بالقيام فيه اعم من ان يكون حقيقيا
او غيره فتفطن وكون المتكلم من اسماء الله تعالى لا يستلزم كون التكلم صفة قائمة به تعالى
كما في الموجد والخالق قوله عمومية قدرته يدل على الكلام اى على ثبوت الكلام ووجهه على طبق
المذكورة وذلك الدلالة لكون الكلام من الممكنات وقوة القائلة اى يدل على القدرة على
القاء الكلام وذلك لان القدرة على القاء الكلام فرد من القدرة العامة وهو ان القوة العامة
والمذكير باعتبار الجزء معنى التكلم الثابت بالشرع يعني ان التكلم الثابت بالشرع هو معنى القدرة
على الكلام وانت خبير بانه معنى مجازي للتكلم ولا حاجة في التكلم الثابت بالشرع
الى الحمل عليه مع امكان المعنى الحقيقي اعني فعل الكلام وايجاده كما عرفت وايضا لا حاجة
في ثبوت هذا المعنى الى الشرع كما لا يخفى ويمكن ان يرجع ضمير هو الى القائه اى القاء الكلام
بمعنى فعله وايجاده هو معنى التكلم لكن لا فائدة لقوله الثابت بالشرع عن معنى التكلم الذي
الا المعنى اللغوي فتدبر لكن مراد المحشي هو الاول كما يظهر من عبارته